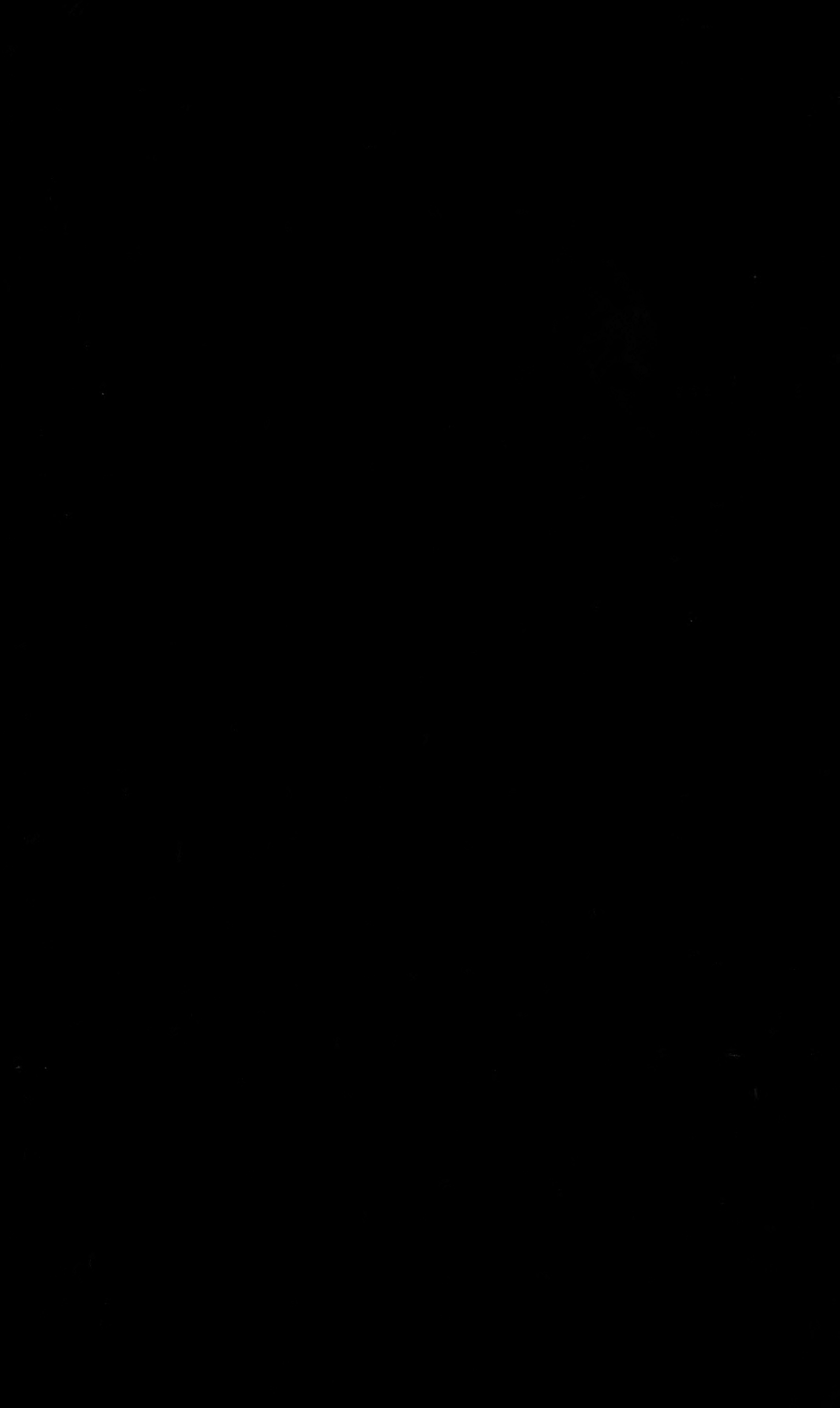
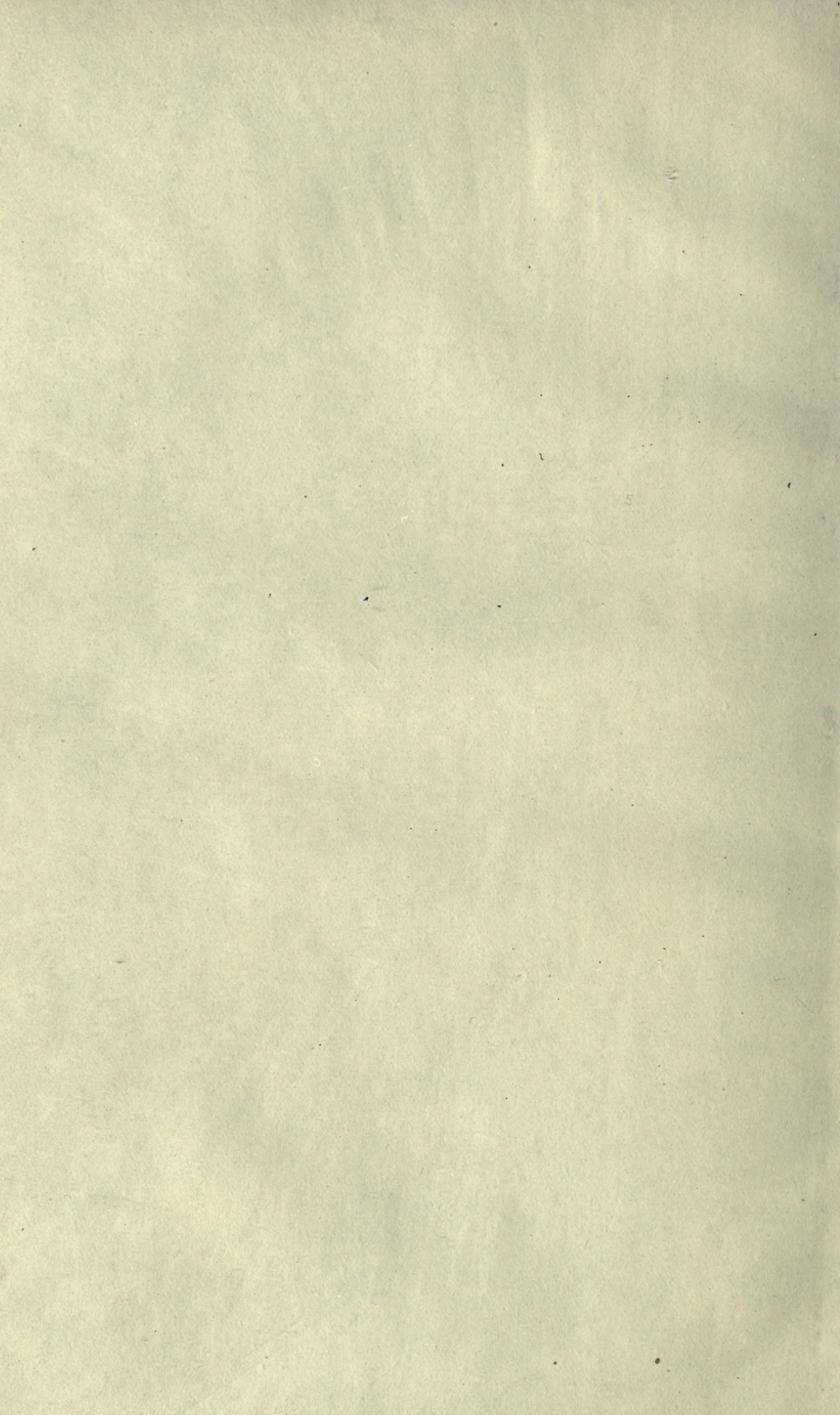
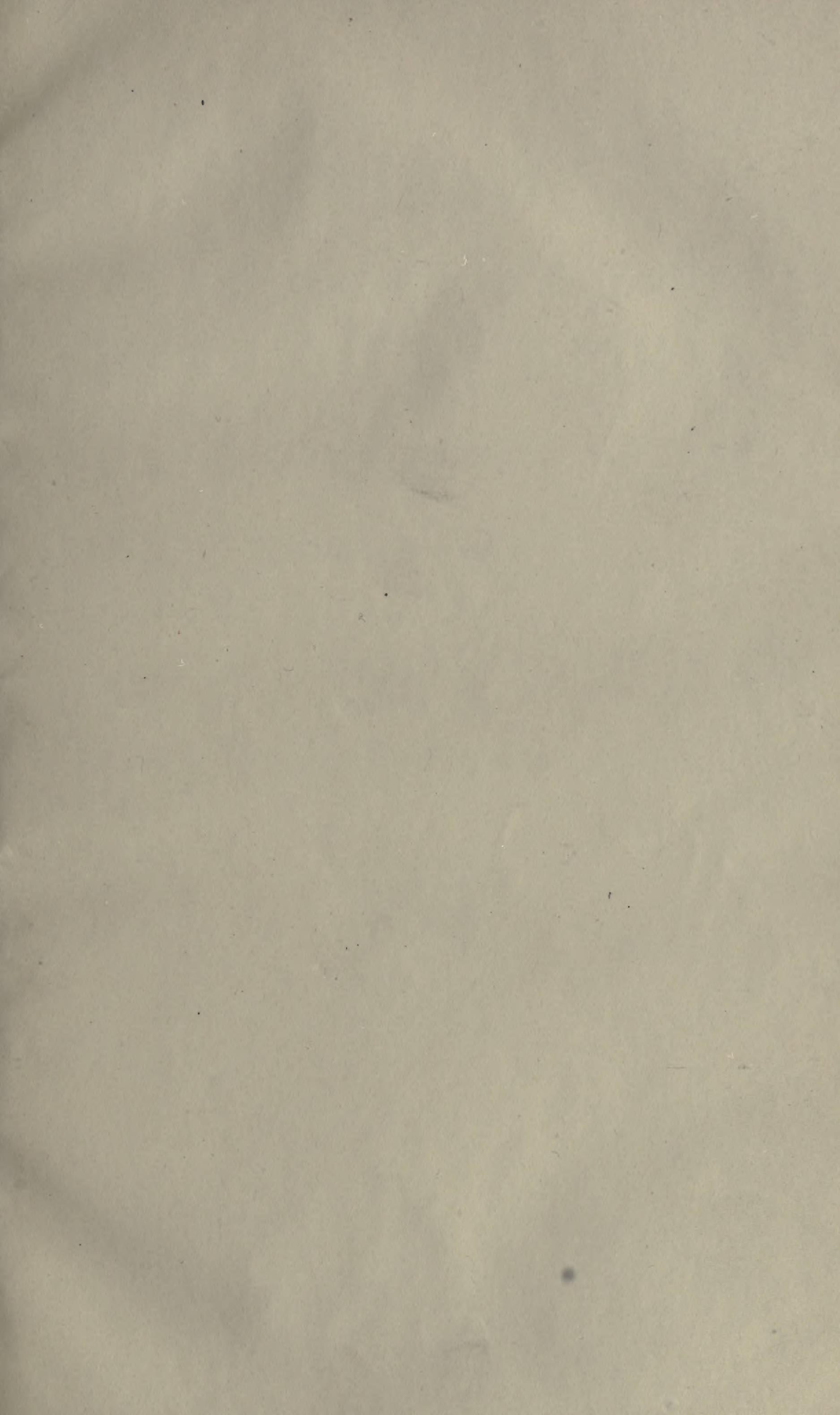
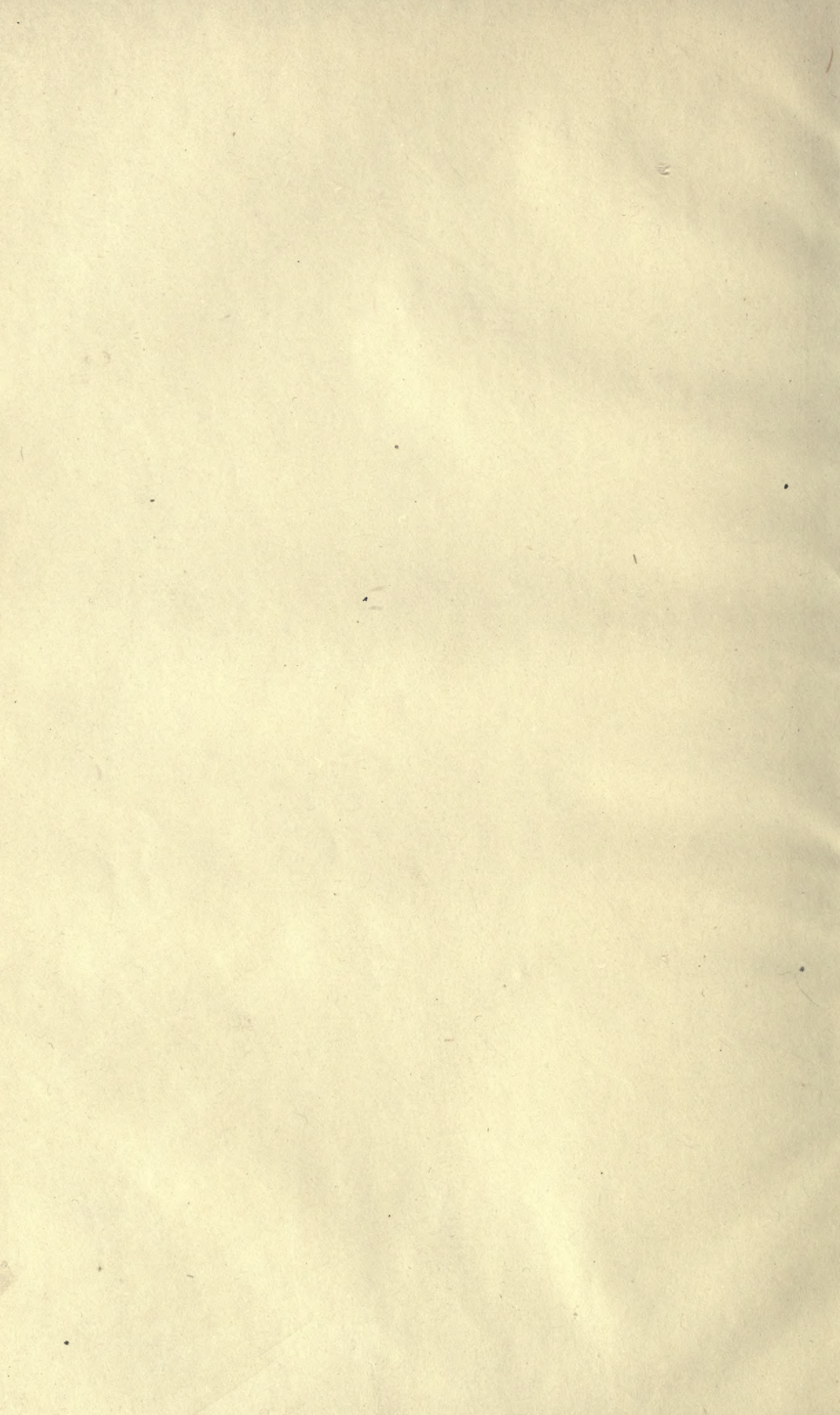

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00994474 5











Geschichte

der

neuern Philosophie.

Von

Kuno Fischer.

Achter Band.

Hegels Leben, Werke und Lehre. I. Teil.

Zweite Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1911.

Hegels Leben, Werke und Lehre.

Von

Kuno Fischer.

Erster Teil.

Zweite Auflage.



Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1911.

Verlags-Nr. 539.

Was wirklich ist, das ist vernünftig.

Hegel.



Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Hier erscheint das seit Jahren in Aussicht gestellte, von einem großen Teil der philosophischen Lesewelt ersehnte Werk über Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Der erste Band enthält die Geschichte des Lebens und der Werke des Philosophen, die Entstehung und die Anfänge seiner Lehre, die Darstellung seiner beiden Hauptwerke: der Phänomenologie des Geistes und der Wissenschaft der Logik; der zweite Band umfaßt die Naturphilosophie, die Wissenschaft vom subjektiven Geiste, d. i. die Anthropologie und Psychologie, die Wissenschaft vom objektiven Geiste, d. i. die Rechtsphilosophie und die Philosophie der Weltgeschichte, endlich die Wissenschaft vom absoluten Geiste, d. i. die Ästhetik, die Religionsphilosophie und die Geschichte der Philosophie.

Wie die bedeutsamen Bücher überhaupt, so haben auch die großen philosophischen Werke und Systeme ihre eigentümlichen Schicksale, die im Wechsel von Licht und Finsternis bestehen. In der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hat sich die Hegelsche Philosophie entwickelt und durch die Größe ihres Umfangs, die Einmütigkeit ihres Systems, den methodischen, lehr- und lernbaren Gang ihrer Darstellung eine Herrschaft erlangt, die sich während eines Menschenalters, ich nenne die Jahre 1820 bis 1850, um es in runden Zahlen auszusprechen, in die weitesten Bildungskreise der Welt erstreckt hat.

Dann kam der hanebüchene Materialismus der fünfziger Jahre, man zankte sich wieder einmal über die Seelensubstanz, als ob Kant nie gelebt hätte; Schopenhauer trat endlich aus dem Dickicht seiner Obskurität, die auch ein Menschenalter gewährt hatte, heraus und gewann noch vor Torschluß die längstersehnte und verdiente Beachtung und Bewunderung der Welt; Hegel aber, wie es schien, war in die Nacht der tiefsten Vergessenheit geraten. Doch hatte

Schopenhauer so beständig und so eifrig den advocatus diaboli wider ihn gespielt, daß die Welt nun begierig sein mußte, diesen verworfenen Philosophen wieder kennen zu lernen, von neuem und aufs neue, ohne alle Vorurteile für oder wider, ohne alle Idole, gleichsam voraussetzungslos, wie die Väter der neuern Philosophie gewollt haben, daß wir uns zu den Dingen verhalten sollen.

Dieses Bedürfnis nach einer solchen Erkenntnis Hegels und seiner Lehre soll in diesem Werke befriedigt werden.

Heidelberg, den 25. April 1901.

Kuno Fischer.

Vorbemerkung.

Die Herausgabe der Geschichte der neueren Philosophie erfolgt, nachdem Kuno Fischer am 5. Juli 1907 gestorben ist, unter dankenswerter Beratung des Herrn Geheimrat Professor Dr. W. Windelband.

Unser Bestreben geht dahin, das Werk Kuno Fischers als künstlerisches Ganzes zu erhalten. Daher hat der Text bis auf unwesentliche Streichungen nur Veränderungen erfahren, welche sich als Berichtigung von Druckfehlern oder als Richtigstellung von Daten und Zitaten ausweisen. Ein Anhang enthält die erforderlichen Hinweise auf solche neueren Veröffentlichungen, welche zur Ergänzung des Textes geeignet sind. Außerdem erschließt ein Namenregister den biographischen, philosophiegeschichtlichen und literarhistorischen Inhalt des Werkes.

Kuno Fischer wollte auf Grund der mannigfachen, mitunter wertvollen authentischen Mitteilungen über Hegel, die seit dem Erscheinen der Arbeiten von Rosenkranz und Haym ans Licht getreten waren, seine Darstellung des Lebens und der Entwicklung des Philosophen in der zweiten Auflage seines Werkes revidieren und vervollständigen. Zu diesem Zwecke hatte Herr Dr. Hugo Falkenheim in den Jahren 1901—1902 für Kuno Fischer eine Reihe von Notizen zusammengestellt, die in erster Linie Hegels

Verhältnis zu Goethe betrafen und u. a. zu einem Kapitel über „Hegel und Goethe" verwendet werden sollten; sie fanden sich in seinem Nachlasse zum Teil seinen Hegelheften beigelegt, zum Teil in sein Handexemplar eingetragen. Mit Benutzung derjenigen Quellennachweise, die ihm hieraus mitgeteilt wurden, hat zunächst Herr Georg Lasson, dem der Verlag die Durchsicht des vorliegenden Werkes übertragen hatte, den Anhang ausgeführt. Bei der Schlußredaktion hat dann Herr Dr. Falkenheim die auf Goethe bezüglichen Abschnitte nochmals beträchtlich erweitert und eine große Reihe weiterer Ergänzungen beigesteuert. — Umfangreichere Anmerkungen, die ausschließlich einem der beiden Bearbeiter gehören, sind durch ein beigesetztes F oder L kenntlich gemacht; die Anmerkungen zum zweiten Buch und das Register sind von Herrn Lasson allein verfaßt worden.

Herr Dr. Falkenheim, der Kuno Fischer in Freundschaft verbunden gewesen ist, hat diesem Werk seines Lehrers in uneigennützigster Weise seine Vorarbeiten zur Verfügung gestellt und in pietätvollem Sinn der Vorbereitung und Drucklegung dieser Neuauflage seine Zeit gewidmet. Der Verlag möchte die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ihm hierfür auch an dieser Stelle Dank zu sagen.

Heidelberg, im Januar 1911.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Buch.

Hegels Leben und Werke.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Elftes Kapitel.

Zwölftes Kapitel.

Dreizehntes Kapitel.

Vierzehntes Kapitel.

Zweites Buch.

Hegels Lehre.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Elftes Kapitel.

Fünfzehntes Kapitel.

Sechzehntes Kapitel.

Siebzehntes Kapitel.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Erstes Buch.

Hegels Leben und Werke.

Erstes Kapitel.[1]

Herkunft und Lehrjahre.

I. Die erste Jugendzeit in Stuttgart.

1. Elternhaus und Schule.

Unter den glaubenstreuen Protestanten, welche der Erzherzog Karl, der Vater des jesuitisch erzogenen und gesinnten nachmaligen Kaisers Ferdinand II., aus seinen Erblanden Steiermark und Kärnten vertrieben und der Herzog von Württemberg in seinem Lande aufgenommen hatte, war Johann Hegel, seines Zeichens ein Klempner, der Urahn des Philosophen. Wir kennen weder den Ort noch die Zeit seiner Einwanderung. Zu wiederholten Malen sind im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts vertriebene Österreicher dem Zuge in das lutherische Württemberg gefolgt. Noch am Ende des Jahrhunderts hat der Herzog Johann Friedrich eine ganze Schar solcher Einwanderer aus den Bergwerken Steiermarks und Kärtens bei sich aufgenommen und aus dem neubevölkerten Christophstal einen blühenden Schwarzwaldort geschaffen, welcher den Namen Freudenstadt erhielt. Der Name Christoph erinnert sogleich an den

[1] Da für einige Bände der Werke, insbesondere für die Vermischten Schriften (XVI u. XVII) eine neue Auflage nötig geworden war und von seiten des Verlegers gewünscht wurde (1885), so hat, statt der in Bd. XVII enthaltenen spärlichen Mitteilung einiger Briefe von Hegel, der Sohn Karl Hegel eine Sammlung der „Briefe von und an Hegel" in chronologischer Reihenfolge veranstaltet und in mustergültiger Weise besorgt, welche Sammlung in zwei Teilen nunmehr den XIX. Band der Werke ausmacht. Diese Sammlung zählt 274 Nummern auf 820 (430 u. 390) Seiten, während die in Bd. XVII enthaltenen Briefe nur 153 Seiten umfaßten.

Der gesamte Briefwechsel Hegels, wie er uns jetzt vorliegt, ist in Ermangelung autobiographischer Aufzeichnungen die nächste und vorzüglichste Quelle einer Biographie Hegels und wird in dem vorliegenden Werke wohl zum ersten Male zu diesem Zwecke benützt.

G. W. Fr. Hegels Leben, beschrieben durch Karl Rosenkranz, als Supplement zu Hegels Werken. (Berlin. Duncker und Humblot 1844.) Anhang: Urkunden I—X.

R. Haym: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie. (Berlin. R. Gaertner 1857.)

vortrefflichen Herzog, welcher die von seinem Vater Ulrich eingeführte Reformation in Württemberg organisiert und einheimisch gemacht hat (1550—1568).

Die Nachkommen jenes Johann Hegel aus Kärnten haben bürgerliche Stellungen und Ämter bekleidet, als Handwerker und Beamte, als Lehrer und Pfarrer; es war ein Pfarrer Hegel, der, wie G. Schwab berichtet, unsern Schiller am 11. November 1759 in Marbach getauft hat. Der Name Hegel lebt in Württemberg fort und ist in den Oberamtsbezirken von Reutlingen und Böblingen von alters her bekannt; aber von jenem Hegel, der um des Glaubens willen seine österreichische Heimat verlassen mußte, sind der Philosoph und die Seinigen wohl die letzten Nachkommen.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde den 27. August 1770 in Stuttgart geboren, wo sein Vater unter dem Herzog Karl Eugen Rentkammersekretär war und als Expeditionsrat, welcher Titel ihm erteilt wurde, in der altwürttembergischen Bureaukratie zu der höheren Beamtenordnung zählte. Im Beginn seines vierzehnten Lebensjahres verlor Wilhelm Hegel seine Mutter, deren Andenken er treu und liebevoll bewahrt hat (sie hieß Maria Magdalena geb. Fromme und starb den 20. September 1783). Er hatte nur zwei Geschwister: sein Bruder Ludwig machte die militärische Laufbahn und ist als Offizier unverheiratet vor ihm gestorben, seine Schwester Christiane hat ihn überlebt.

Die Stuttgarter Lehrjahre umfassen in einem Zeitraum von achtzehn Jahren (1770—1788) die häusliche Erziehung, die Lateinschule und das Gymnasium, welches Wilhelm Hegel während eines Dezenniums, vom Herbst 1777 bis zum Herbst 1787, von Stufe zu Stufe durchlaufen hat, und zwar als ein Musterschüler, in jeder Klasse durch Prämien ausgezeichnet, woraus soviel erhellt, daß seine Lernfähigkeit mit seinem Lerneifer stets gleichen Schritt hielt.

2. Der Präzeptor Löffler.

Unter allen Lehrern war der Präzeptor Löffler ihm der liebste; er hat denselben während der ersten Jahre (1777—1779) zum Klassenlehrer gehabt und ist später zweimal (in den Jahren 1780 und 1783) privatim von ihm unterrichtet worden, das erstemal zusammen mit einigen Mitschülern, das zweitemal allein: in dem ersten Unterrichtsgange wurden Curtius, äsopische Fabeln und das Neue Testament ausgelegt, in dem zweiten einige philosophische Briefe

Ciceros, die paulinischen Briefe an die Römer und die Thessalonicher durchgenommen, Psalmen gelesen und etwas Hebräisch getrieben.

Auch Löffler hat für diesen Schüler ein lebhaftes Interesse gefaßt, seine Fähigkeiten erkannt und sich viel von ihm versprochen, er hat dem achtjährigen Knaben Wielands Shakespeare-Übersetzung mit den Worten geschenkt: „Du verstehst sie jetzt noch nicht, aber du wirst sie bald verstehen lernen". Das erste Stück, welches der Knabe las, waren die lustigen Weiber von Windsor.

Als dieser geliebte Lehrer am 6. Juli 1785 gestorben war, widmete Wilhelm Hegel in seinem Tagebuch dem Andenken desselben folgende Stelle: „Herr Präzeptor Löffler war einer meiner verehrungswürdigsten Lehrer, besonders im unteren Gymnasium darf ich ihn kecklich fast den vorzüglichsten nennen. Er war der rechtschaffenste und unparteiischste Mann. Seinen Schülern, sich und der Welt zu nützen, war seine Hauptsorge. Er dachte nicht so niedrig, wie andere, welche glauben, jetzt haben sie ihr Brot und dürfen nicht weiterstudieren, wenn sie nur den ewigen, alle Jahre erneuten Klassenschlendrian fortmachen können. Nein, so dachte der Selige nicht! Er kannte den Wert der Wissenschaften und den Trost, den sie einem bei verschiedenen Zufällen gewähren. Wie oft und wie zufrieden saß er bei mir in jenem geliebten Stübchen, und ich bei ihm! Wenige kannten seine Verdienste. Ein großes Unheil war es für den Mann, daß er so ganz unter seiner Sphäre arbeiten mußte. Und nun ist er auch entschlafen! Aber ewig werde ich sein Andenken unverrückt in meinem Herzen tragen."

Ein sehr pietätvolles und zugleich kluges, auch etwas altkluges Zeugnis, welches hier in schlichter Herzenstrauer um den geschiedenen Lehrer der fünfzehnjährige Schüler niedergeschrieben hat. Das ansprechende Erinnerungsbild von dem traulichen Beisammensein in dem geliebten Stübchen stammt aus einem treuen und dankbaren Gemüt.

3. Rhetorische Übungen.

Es gehörte zum Bildungs- und Unterrichtsgange der Schüler, daß in den höheren Klassen deutsche Aufsätze verfaßt und in freier Rede vorgetragen wurden, welche rhetorische Übungen „Deklamationen oder Ablegungen" hießen und von jedem Schüler einmal im Jahre abzulegen oder zu leisten waren. Hegel hat, seine Abschiedsrede eingerechnet, vier Reden dieser Art gehalten.

Das Thema der ersten (30. Mai 1785) hieß „Unterredung zwischen dreien, nämlich Antonius, Octavius und Lepidus, wegen des Triumvirats“. Die Arbeit wurde vom Lehrer gelobt, weil die Charaktere geschickt und der römischen Geschichte gemäß dargestellt seien. Die zweite Rede (10. August 1787) handelte „Von der Religion der Griechen und Römer“, die dritte (7. August 1788) hatte zu ihrem Thema: „Einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter von den modernen“. Beidemale wurde der Ideengehalt der Reden gelobt, dagegen die Art des Vortrags, die Beredsamkeit sowohl des Körpers als auch der Stimme («eloquentia corporis» und «vocis firmitas») sehr mangelhaft befunden. Und dabei ist es wohl für immer geblieben. Ein späteres Zeugnis bestätigt den eben erwähnten Mangel und sagt von dem Tübinger Studenten: «orator haud magnus».

Um gewisse charakteristische Unterschiede der alten Dichter von den modernen zu erkennen, dazu gehört eine Vereinigung historischer und philosophischer Sinnesart, welche bei einem Schüler wohl als ein seltener und vielversprechender Zug erscheinen und den Lehrer zu dem Urteile veranlassen konnte: «felix futurum omen». Kein Zeugnis ist so verifiziert worden wie dieses.

Die Abschiedsrede hatte ein sehr entlegenes und fremdartiges Thema gewählt: „Der verkümmerte Zustand der Künste und Wissenschaften bei den Türken“. Die Ausführung ergab und bezweckte wohl auch den erfreulichen Schluß: daß es in jeder Hinsicht in Stuttgart weit besser bestellt sei als in der Türkei, wofür dem Herzog (der Redner sagte „Karln“) und den Lehrern der verdienteste Dank gebühre und dargebracht wurde.

4. Studien und Lektüre. Tagebücher.

Die Hauptstudien galten den klassischen Sprachen und Schriftstellern, den Geschichtsschreibern, Philosophen und Dichtern, besonders den griechischen. Das Encheiridion des Epiktet und des Longinus Schrift vom Erhabenen hat Hegel übersetzt, die letztere vollständig. Die Tragödien des Euripides und des Sophokles: namentlich den Ödipus in Kolonos und die Antigone, welche letztere er schon damals für die erhabenste und vollkommenste aller Tragödien erkannt und seitdem stets als solche gepriesen hat. Unaufhörlich war er bemüht, den Umfang seiner wissenschaftlicher

Privatlektüre zu erweitern und durch fleißige Abschriften und Auszüge aus den gelesenen Schriftstellern den Inhalt so treu und objektiv wie möglich festzuhalten.

Er war kein bloßer Leser, der fremde Gedanken in sich aufnahm und begierig verschlang, sondern er machte sich über das Gelesene wie über das Erlebte seine eigenen Gedanken und Reflexionen, welche er niederschrieb und zu diesem Zwecke ein Tagebuch von Mitte des Jahres 1785 bis Anfang 1787 führte. Am bemerkenswertesten darin sind alle diejenigen Stellen, worin sich immer von neuem der Drang nach einem Begriff der Geschichte kundgibt, der uns die Bedeutung der großen Begebenheiten und Männer erleuchtet und erklärt: d. h. nach einem philosophischen Verständnis der Weltgeschichte, welches in der Tiefe zu begründen die nachkantische Philosophie berufen war und insbesondere in der Reihe ihrer Stimmführer Hegel selbst. Die erste Stufe (nicht zur Lösung, sondern) zur Erkenntnis dieser Aufgabe ist eine zusammenhängende und zweckmäßige oder pragmatische Geschichtsbetrachtung, wie sie gerade damals in einem Werke hervortrat, durch dessen eifrige Lektüre der junge Hegel in seinem Bestreben nach einer geordneten Verallgemeinerung seiner historischen Vorstellungen sich gefördert sah: es war die von dem Kirchenhistoriker J. M. Schröckh verfaßte „Allgemeine Weltgeschichte" (1774—1784). Was Hegels Lehrer, der Stuttgarter Gymnasialprofessor Hopf, von jener Rede des achtzehnjährigen Primaners gesagt hat, gilt uns von jedem Worte des jungen Hegel, welches den Drang nach historischen Ideen ausspricht: «felix futurum omen!»

Sein Tagebuch hat er zu einem großen Teil in lateinischer Sprache geschrieben. In einer Aufzeichnung „über das Exzipieren" aus dem März 1786 findet sich eine für sein Alter überraschend scharfsinnige und kritische Betrachtung über das bei Schülern herrschende schwülstige Latein und dessen Ursachen. Dieser Mißbrauch rühre daher, daß man aus den verschiedenartigsten Schriftstellern Phrasen ansammle und in der eigenen Anwendung durcheinandermenge, ohne deren Quelle und Absicht zu erkennen, ohne zu unterscheiden, ob dieselben ein Geschichtsschreiber oder ein Redner, ein Philosoph oder ein Dichter gebraucht habe. Ausdrucksweisen, welche zu rhetorischen Umschreibungen und Übertreibungen gedient haben, werden angewendet, um einen historischen Gegenstand dar-

zustellen, woraus dann schwülstige Redensarten hervorgehen. „Denn man nimmt ganz allein und bloß auf Wörter und Phrasen, gar nicht auf den Geist und die Natur derselben Rücksicht. Von Sachen ist gar nicht die Rede.“ „Alles wird durcheinander gemengt. Eine rednerische Phrase, durch welche ein Subjekt um der Deutlichkeit, um der Antithese willen, um daraus einen Beweis herzuleiten, umschrieben worden ist, wird dann in einer historisch geringfügigen Materie angebracht.“ Eine Betrachtung und ein Urteil, welche im Schüler schon den Denker erkennen lassen.[1]

Hegels Jugend und Schulzeit in Stuttgart fällt mit dem großen Aufschwung der deutschen Literatur zusammen und erstreckt sich von Goethes Aufenthalt in Straßburg bis zu seiner Rückkehr aus Italien. Lessing steht auf der Höhe und erreicht das Ende seiner Laufbahn: im Jahre 1772 Emilia Galotti, 1779 Nathan der Weise. Dazwischen fallen Goethes mächtige Jugendwerke: Götz von Berlichingen (1773), die Leiden des jungen Werthers (1774), Clavigo, Stella. Der Schauplatz der Jugendschicksale und Jugendwerke Schillers, dieser zweiten Hochflut des deutschen Sturmes und Dranges, ist Stuttgart selbst. Hier erscheinen die Räuber im Juni 1781, im September des folgenden Jahres flieht der Dichter aus seiner Heimat und läßt sein republikanisches Trauerspiel Fiesko erscheinen; auf der Flucht, in der Verborgenheit von Oggersheim und Bauerbach vollendet er sein bürgerliches Trauerspiel Kabale und Liebe. Während der beiden letzten Schuljahre Hegels erscheint der Don Karlos und die „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung“; Goethe weilt in Italien und läßt von Rom aus in der ersten Gesamtausgabe seiner Werke die Iphigenie und den Egmont erscheinen.

Alle diese Werke von unvergänglicher Bedeutung und hinreißender Kraft gehen, wie es scheint, an unserem Gymnasiumsschüler in Stuttgart unbemerkt vorüber, wenigstens sind von ihren Wirkungen und Eindrücken auf denselben keine Spuren anzutreffen; in seinen Sammlungen und Aufzeichnungen wird des Bruchstücks einer Analyse des republikanischen Trauerspiels Fiesko gedacht, aber es fehlt jede nähere Kunde; erst in seinen Tübinger Aufzeichnungen finden sich mehrere Zitate aus Lessings Nathan.[2]

[1] Rosenkranz: Urkunden. II. S. 449.

[2] Nohl, Herm., Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen 1907. S. 10, 15, 17. (Aufzeichnungen aus dem Jahre 1793.)

Dagegen lesen wir mit einigem Befremden in seinem Tagebuch vom 1. Januar 1787, daß er an diesem Neujahrstage vielerlei zu tun willens gewesen, aber von der Lektüre eines Romans dergestalt gefesselt worden sei, daß er sich nicht habe losmachen können. Dieser Roman war „Sophiens Reise von Memel nach Sachsen", eines der elendesten und langweiligsten Machwerke unserer damaligen Literatur, eine in sechs dicken Bänden, in zahllosen Briefen mit zahllosen Anhängseln und Fortsetzungen verfaßte Geschichte der Schicksale und Abenteuer eines jungen Mädchens, welches in den letzten Zeiten des siebenjährigen Kriegs während der Okkupation Ostpreußens durch die Russen von Memel nach Dresden reisen soll, um die Schicksale und den Aufenthalt des verloren gegangenen Sohnes ihrer Pflegemutter zu erkunden. Der Verfasser war Joh. Timotheus Hermes, später Prediger und Professor der Theologie in Breslau, der nach dem Ruhm geizte, der deutsche Richardson oder gar Fielding zu werden, und es im Felde des Sittenromans den Leistungen Nikolais in dem der Reisebeschreibung noch zuvorgetan hat. Er war doch so bekannt geworden, daß noch zwanzig Jahre später Schiller in einigen seiner Xenien, wie „Der Kunstgriff", „Der Pfarrer Cyllenius" und „Für Töchter edler Herkunft" (so hieß eines dieser hermetischen Bücher), den Mann mit seinem „Zofenfranzösisch" und „Pastorenlatein" gegeißelt hat.[1]

Die unergötzlichen Schilderungen des breiten Alltagslebens mit seinen plattgeschwätzigen Leuten, seiner faden Geselligkeit, seinen Gasthöfen, Wirtsstuben und Postkutschen, untermischt (wie man Karten mischt) mit allerhand seltsamen Abenteuern, haben den jungen Hegel damals sehr amüsiert. Es herrscht in ihm selbst etwas Alltägliches, Ältliches, Philiströses, das erst durch die allmählich fortschreitende Erhöhung seiner Ideenwelt geistig herabgesetzt und unterworfen wurde. Niemand hätte damals geahnt, daß in diesem scheinlosen Jüngling, der sich in einen so elenden und langweiligen Roman vertiefen konnte, ein tiefer Denker verpuppt war, welcher sich emporringen und eines Tages als der erste Philosoph des Zeitalters erscheinen werde. Als Schopenhauer in der von Rosenkranz verfaßten Lebensbeschreibung Hegels jene Mitteilung aus dem Tagebuche des letzteren gelesen hatte, schrieb

---

[1] Hist.-kritische Ausgabe. Bd. XI. S. 99 u. 100. (Nr. 13, 14, 25.)

er triumphierend an seinen Schüler K. Bähr: „Mein Leibbuch ist Homer, Hegels Leibbuch ist Sophiens Reise von Memel nach Sachsen".

II. Die akademischen Lehrjahre in Tübingen.

1. Studiengang. Magisterium und Kandidatur.

Am 27. Oktober 1788 ist Wilhelm Hegel als Student der Theologie in Tübingen immatrikuliert und als herzoglicher Stipendiarius in das theologische Seminar oder Stift, wie diese in einem ehemaligen Augustinerkloster gestiftete Hochschule der evangelischen Theologie hieß, aufgenommen worden und gehörte nunmehr zu den Tübinger „Stiftlern", aus deren Zahl eine so stattliche Reihe gelehrter und hochberühmter Männer hervorgegangen sind. Völlig kostenfrei hat er in dieser klösterlich eingerichteten und beaufsichtigten Anstalt seinen fünfjährigen Kursus durchgemacht, dessen beide erste Jahre hauptsächlich philosophischen, die drei letzten ausschließlich theologischen Studien gewidmet waren. Von seinen philosophischen Lehrern sind die Professoren Flatt und Rößler, von den theologischen die Professoren Schnurrer und Storr zu nennen, ohne einen bemerkenswerten und fortwirkenden Einfluß.

Nach Vollendung des philosophischen Bienniums wurde «pro magisterio» disputiert. Hegel verteidigte eine moralphilosophische Abhandlung über die Grenze der Pflichten (de limite officiorum) und wurde am 27. September 1790 Magister der Philosophie. Nach Ablauf des theologischen Trienniums (Herbst 1793) mußte die Prüfung «pro candidatura» abgelegt werden. Die Abhandlung, welche Hegel zu diesem Zweck zu verteidigen hatte, behandelte ein Thema aus der württembergischen Kirchengeschichte: «de ecclesiae Württembergensis renascentis calamitatibus». Irrtümlicherweise hat man Hegel für den Verfasser der beiden genannten Abhandlungen angesehen, was weder den Tübinger Einrichtungen noch dem Charakter der Abhandlungen, insbesondere dem geringen Umfange der ersten entsprach. Verfasser der moralphilosophischen Abhandlung war der Professor A. Fr. Bök, Verfasser der kirchenhistorischen der Kanzler Le Bret. Sämtliche Kandidaten mußten über diese Schriften disputieren.[1]

---

[1] Vgl. J. H. Fichte: Zeitschr. für Philosophie und spekulative Theologie. Bd. XIII. S. 142. Karl Hegel: Briefe von und an Hegel. I. S. 16. Anm. 2. Irrtümlich Rosenkranz: Hegels Leben. S. 35—39.

Das Thema der ersten Schrift war, wie auch der Eingang besagt, durch eine Preisaufgabe veranlaßt worden, welche zum Zweck der Verleihung eines Stipendiums die Kuratoren des letzteren unlängst gestellt hatten: „Ob es Pflichten gebe, deren Verbindlichkeit ohne die Unsterblichkeit der Seele unbeweisbar seien?“ Die Frage sollte in zwei Teilen beantwortet werden: der erste sollte von der Art und den Triebfedern derjenigen Pflichten handeln, welche ohne den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, ja selbst ohne den Glauben an Gott ihre Geltung behaupten. Nur diese «sectio prior» wurde auf einigen Blättern ausgeführt. Was man auch über Ursprung und Ende des Menschen für eine Ansicht hegen möge, ob man beide von Gott abhängig mache oder diesen ganz aus dem Spiel lasse, ob man die Unsterblichkeit der Seele bejahe oder verneine: in allen Fällen beharren die moralischen Gesetze und bleiben dieselben. Darin bestand der Grundgedanke des Schriftchens, wie es auch die Einleitung aussprach.

Daß die natürliche Moral von der Religion zwar unabhängig sei, aber deren Unterstützung, nämlich die religiöse Begründung der natürlichen Pflichten und ihrer Antriebe sich wohl gefallen und zur Verstärkung dienen lasse, war Wolfische Sittenlehre von reinstem Wasser. Wenn Hegel darin ebenso dachte, wie der Mann, dessen Sätze er verteidigte, so war er damals in der Moral nicht weiter als sechs Jahre früher in der Logik, denn nach einer späteren Aussage hatte er schon mit vierzehn Jahren die Wolfische Logik kennen gelernt (1784).

2. Kant und die Revolution.

In demselben Jahre als Hegel tübinger Stiftler wurde, erschien Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788); er wurde Magister der Philosophie, als Kant seine „Kritik der Urteilskraft“ herausgab (1790), und seine Kandidatur der Theologie fiel in das Jahr der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793). Das grundlegende Hauptwerk, woraus die genannten Schriften hervorgegangen, war die Kritik der reinen Vernunft (1781), welche Hegel im Jahre 1789 kennen gelernt, also in der zweiten Ausgabe (1787) gelesen hatte. Wenn er im Jahre 1790 so dachte, wie jene Abhandlung, die er verteidigen mußte, so war ihm die Lehre vom Primate der praktischen Vernunft und der moralischen Grundlegung der Religion damals noch unbekannt.

Gleichzeitig mit den mächtigen Geistestaten Kants in den eben angeführten Werken sind die Weltbegebenheiten der französischen Revolution: die Versammlung der Notabeln, die Eröffnung der Nationalversammlung, die Begründung und der Sturz des neufranzösischen Königtums, der Rückzug der Alliierten, die Ära der französischen Republik, die Hinrichtung des Königs, die Herrschaft des Schreckens unter Robespierre. Während dieser Gang ungeheurer Ereignisse die Welt erschütterte, durchlief Hegel in den beschriebenen Stationen seine Laufbahn im tübinger Stift.

3. Freundschaften. Der politische Klub.

Nach altwürttembergischen Schuleinrichtungen hieß die alljährliche, mit dem Ende des Sommersemesters stattfindende Beförderung einer Anzahl Schüler vom Gymnasium zur Universität, von den niederen Seminarien oder Klosterschulen in das tübinger Stift eine „Promotion“ und deren Glieder „Kompromotionalen“, die nach dem Werte ihrer Fähigkeiten und Leistungen genau abgestuft und lociert wurden. Hegel war in seiner Promotion der dritte, der erste war ein gewisser Renz, welcher die großen Hoffnungen, welche man von ihm hegte, durch seinen frühzeitigen Tod nicht zu erfüllen vermocht hat. Sein vertrautester Freund unter den Kompromotionalen war Fink, später Pfarrer in Hohenmemmingen, dem wir auch unter den Stammbuchfreunden begegnen.

Zwei seiner akademischen Jugendfreunde sind von hervorragender, auch im Andenken der Welt fortlebender, auf ihn selbst einflußreicher Bedeutung gewesen: dem einen war das unseligste aller Menschenlose, dem andern eines der glücklichsten beschieden. Diese beiden Jünglinge waren Friedrich Hölderlin aus Nürtingen, geboren den 20. März 1770 zu Lauffen am Neckar, und Friedrich Wilhelm Josef Schelling aus Leonberg, geboren den 27. Januar 1775: jener einer der gleichzeitigen Studiengenossen Hegels, dieser schon in seinem sechzehnten Jahre Student und Stiftler, in seiner Promotion der erste, durch hebräische Sprachkenntnisse ausgezeichnet, ein «ingenium praecox», wie ihn sein Vater selbst bezeichnete, als derselbe, Prediger und Professor in Bebenhausen, den Sohn im Oktober 1790 in das tübinger Stift brachte.[1]

Die enthusiastischen Gefühle, welche durch die französische Revo-

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Buch I. Kap. I. S. 9.

lution erregt waren, hatten sich bis in das Stilleben des tübinger Stifts fortgepflanzt und besonders bei den Studierenden aus der überrheinischen Grafschaft Mömpelgard, welche damals noch zum Herzogtum Württemberg gehörte, die feurigste Teilnahme gefunden. Tübingen galt als ihre Landesuniversität und bot ihnen Stipendien. Hier wurde nun ein politischer Klub gegründet, die Tageszeitungen eifrig gelesen, die Ereignisse besprochen, und die Begeisterung ging so weit, daß eines Sonntags an einem heiteren Frühlingsmorgen die jungen Freiheitsschwärmer hinauszogen und auf einer Wiese bei Tübingen nach französischem Muster den Freiheitsbaum pflanzten. Darunter waren auch Hegel und Schelling. Die Sache wurde ruchbar, und der Herzog Karl erschien selbst, um den Sturm im Wasserglase zu beschwören. Wahrscheinlich hat die harmlose Feier an einem Frühjahrssonntage des Jahres 1791 stattgefunden, noch in den sogenannten goldenen Tagen der französischen Revolution. Hegels Stammbuchblätter aus jener Zeit sind voll von Ausrufungen, die zum Freiheitsbaum passen. Da steht das Hutten-Schillersche Wort: «In tyrannos!» Auf einem andern Blatte: «Vive la liberté!» Auf einem dritten: „Vive Jean Jacques!» und so fort.[1]

Auf Hegels äußere Erscheinung und Haltung haben die Sitten der neuen Zeit und des akademischen Lebens keinerlei umgestaltenden Einfluß ausgeübt. Er blieb in den körperlichen und ritterlichen Künsten unbegabt und ungewandt, er hat das Reiten und Fechten lieber unterlassen als geübt, mit den Mädchen lieber Pfänder gespielt als getanzt und sich nachlässig und altmodisch gekleidet. Das Ältliche und Langsame in seinem Wesen mußte in Tübingen, in der Mitte seiner akademischen Jugendgenossen noch auffallender und abstechender erscheinen als in Stuttgart. Er hieß im Stift „der alte Mann" oder „der Alte". Sein Freund Fallot aus Mömpelgard hat auf einem Stammbuchblatte vom 21. Februar 1791 ihn mit diesem Stichnamen illustriert, er hat ihn gezeichnet in gebückter Haltung, auf Krücken schleichend, und die Worte hinzugefügt: „Gott stehe dem alten Manne bei!"

Indessen war Hegel keineswegs ein Duckmäuser, der in mürrischer und gedrückter Verschlossenheit abseits stand, sondern ein heiterer Gesellschafter, den man lieb hatte (wie ja auch Fallots gutmütige Neckerei zeigt), der bei einem fröhlichen Zechgelage fröhlich

[1] Vgl. ebendas. S. 10.

mittat, bei einem geselligen Ritt über Land die vorschriftsmäßige Klosterstunde vergaß und eine Karzerstrafe dafür empfing, der sich in ein hübsches Mädchen, wie Auguste Hegelmeier, die Tochter eines verstorbenen Professors der Theologie, leidenschaftlich verliebte und sogar auf dem seinem Freunde Fink gewidmeten Stammbuchblatte kundtat, wie wenig er dem Wein und der Liebe abgeneigt war: „Schön schloß sich der letzte Sommer, schöner der itzige! Das Motto von jenem war: Wein, von diesem: Liebe! Den 7. Oktober 1791. V. A.!!!“ Daß er bei dem weiblichen Geschlecht kein sonderliches Glück gehabt habe, berichtet die sehr glaubliche Tradition. Seine Schwester zwar erzählt, daß es sich umgekehrt verhalten und er „hier und da den Vorzug gegeben, aber keine Hoffnungen erregt habe“; doch diese Auffassung ist wohl mehr schwesterlich als richtig. Bei seinen Aussichten und Plänen für die Zukunft konnte von Heiratsbewerbungen überhaupt keine Rede sein.

In den Tagen, wo Fallot ihn als alten Mann dargestellt hatte, der gesenkten Hauptes auf Krücken einherschleicht, schreibt ihm Hölderlin die Worte des goetheschen Pylades ins Stammbuch: „Lust und Liebe sind die Fittiche zu großen Taten. Symbolum. Ἓν καὶ πᾶν.“ Wahrhaft geflügelte Worte!

Die Großtaten, welche auszuführen Hegel berufen war, hatten zwei Fittiche nötig: die Liebe zur hellenischen Welt und die Lust zur Philosophie. Keiner seiner Freunde konnte die erste so beflügeln wie Hölderlin, keiner die zweite so wie Schelling.

Zweites Kapitel.

Hegel als Hauslehrer in Bern.

I. Lebensplan und Wanderjahre.

1. Die Hauslehrerperiode.

Der Weg eines württembergischen Theologen führt in der Regel vom Stift und der Kandidatur durch das Vikariat zum Pfarramt. Ein solches Ziel aber hatte für unsern Hegel gar nichts Lockendes, da ihm bei seiner philosophischen Denkart das geistliche Pathos, bei seiner persönlichen langsamen und unbehilflichen Art die Gaben der geistlichen Beredsamkeit mangelten, er war und

blieb «orator haud magnus». Daher faßte er für die Zukunft das philosophische Lehramt, für die Gegenwart und nächste Zeit die dazu nötige wissenschaftliche und ökonomische Vorbereitung ins Auge, die sich mit der Stellung und Wirksamkeit eines Hauslehrers oder Hofmeisters am füglichsten vereinigen ließ.

So nahm er den Weg, welchen vor ihm auch Kant und Fichte, nach und mit ihm Schelling, später Herbart gegangen sind. Wenn es sich so glücklich trifft, daß der junge Gelehrte in größeren und interessanten Städten, in angesehenen Häusern und Familien als Hauslehrer leben und wirken kann, so übt seine Stellung und Tätigkeit rückwirkend auch erziehende Einflüsse auf ihn selbst aus, und eine solche Hauslehrerzeit bildet in seinem Entwicklungsgange recht eigentlich die Periode der Wanderjahre. Nun hat es sich für Hegel so glücklich gefügt, daß er in zwei historisch lehrreichen und regierenden Städten, in angesehenen Häusern seine Hauslehrerzeit zugebracht hat, Erziehung ausübend und empfangend. Die erste Stadt war Bern, die zweite Frankfurt am Main.

Freilich haben diese Wanderjahre mit ihrem Zeitraum von vollen sieben Jahren etwas zu lange gedauert für das Ziel, welches erstrebt wurde. Als er den Anfang desselben erreicht hatte und sich an seinem Geburtstage 1801 in Jena habilitierte, war er einunddreißig alt, während sein so viel jüngerer Freund Schelling schon mit dreiundzwanzig Jahren Professor geworden war.

2. Aufenthalt in Stuttgart. Stäudlin und Hölderlin.

Im Herbst 1793 war Hegel von Tübingen in seine Vaterstadt zurückgekehrt, um sich hier einige Zeit zu erholen und seine von wiederholten Fieberanfällen angegriffene Gesundheit herzustellen. Der Vater, altwürttembergischer Bureaukrat, konservativ und herzoglich gesinnt, war den revolutionären Ansichten gründlich abgeneigt, welche der Sohn von Tübingen mitbrachte, und es haben damals, wo in Frankreich der Konvent herrschte, zwischen beiden politische Streitigkeiten oft genug stattgefunden, ohne übrigens der wechselseitigen Liebe Eintrag zu tun.

Während dieses seines vorübergehenden Aufenthaltes in Stuttgart hat sich Hegel mit Stäudlin befreundet und häufige Spaziergänge mit ihm nach Cannstatt gemacht, welche der letztere sehr anregend gefunden und in guter Erinnerung behalten hat. Dieser

neue Freund war nicht, wie Rosenkranz erzählt, ein junger Rechtsgelehrter, sondern der als Literat und Dichter bekannte Gotthold Friedrich Stäudlin, schon fünfunddreißig alt, der Herausgeber des ersten schwäbischen Musenalmanachs (1781), damals der erbitterte, wohl auch neidische Feind Schillers, welcher im Gegensatze zu jenem seine „Anthologie auf das Jahr 1782" erscheinen ließ.[1] Später entstand eine begeisterte Freundschaft zwischen Stäudlin und dem zwölf Jahre jüngeren Hölderlin, der eines seiner schönsten Gedichte an ihn gerichtet hat, das seine ganze Empfindungs- und Gemütsart kennzeichnende Lied „Griechenland" (1794):

Hätt' ich dich im Schatten der Platanen,
Wo durch Blumen der Ilissus rann,
Wo die Jünglinge sich Ruhm ersannen,
Wo die Herzen Sokrates gewann,
Wo Aspasia durch Myrten wallte,
Wo der brüderlichen Freude Ruf
Aus der lärmenden Agora schallte,
Wo mein Plato Paradiese schuf usf.[2]

Gleichzeitig mit diesem Gedicht mag wohl die reuige Annäherung Stäudlins an Schiller stattgefunden haben, der, zu seiner körperlichen und gemütlichen Erholung für einige Zeit in seine Heimat zurückgekehrt, nach einem längeren Aufenthalte in Ludwigsburg mit dem beginnenden Frühjahr 1794 nach Stuttgart gekommen war; er hat durch Stäudlin auch Hölderlin, seinen jüngeren Landsmann und dichterisch begabtesten seiner Epigonen, kennen gelernt und seiner Freundin Charlotte von Kalb zum Hofmeister empfohlen. So kam Hölderlin nach Waltershausen in das Haus der Frau von Kalb und von hier nach Jena, wo er Fichten in der ersten Zeit seiner Wirksamkeit gesehen, gehört und bewundert hat, während Schelling noch im Stift zu Tübingen weilte und Hegel einem Rufe als Hauslehrer nach Bern gefolgt war.

3. Die Schicksale und Zustände Berns.

Im Jahre 1791 hatte die Stadt Bern ihr sechstes Jahrhundert erfüllt, und das Gedächtnis ihrer Gründung durch den Herzog Berchthold V. von Zähringen (1191) sollte auf das festlichste be-

[1] Vgl. Weltrich, Friedrich Schiller. Bd. I. (1899), S. 483.

[2] Fr. Hölderlins sämtl. Werke. Herausgeg. von Christ. Theodor Schwab (1845). Bd. X. S. 6. Dichtungen von Fr. Hölderlin. Herausgeg. von K. Köstlin (1884). S. 166—168 (hier steht „Cephisus" statt „Ilissus"). Vgl. Einleitung. S. IV. (Gesammelte Werke. Jena und Leipzig, 1905. 2. Band, S. 2.)

gangen werden, aber die Feier unterblieb angesichts der von Frankreich drohenden Gefahren. In den abhängigen Landesteilen, wie im Aargau und besonders im Waadtlande waren schon aufrüherische, von französischen Klubs betriebene Unruhen erregt, welche den Abfall von der regierenden Stadt, den Zerfall des altbernischen Staates und den Umsturz seiner Verfassung bezweckten. Am 10. August 1792 war die treue Schweizergarde des Königs in den Tuilerien durch den Pariser Pöbel hingemordet und Bern durch den Verlust vieler seiner tapferen Söhne in tiefe Trauer versetzt worden.

Aus einer Zähringischen Besitzung war Bern nach dem baldigen Erlöschen seines Herrscherstamms (1218) eine unabhängige Stadt des heiligen römischen Reichs und im Laufe der Zeit durch Kriege und Bündnisse, durch die Eroberung namentlich des Aargau und der Waadt, durch die Einführung der Reformation mit allen dazugehörigen Säkularisationen das mächtigste Glied der alten Eidgenossenschaft und eine weithin regierende Stadt geworden, deren aristokratische Verfassung mehr und mehr den Charakter der ausgeprägtesten Oligarchie annahm. Alle Versuche zur Losreißung der unterworfenen Länder, wie in Ansehung des Waadtlandes die Verschwörung des Majors Davel in Lausanne (1723), alle Versuche zum Sturze der Oligarchie, wie die Verschwörung Samuel Henzis in Bern (1749), wurden als Hochverrat verurteilt und mit dem Tode bestraft.

An der Spitze der Stadt und des Staates stand als Inhaber der gesetzgebenden Gewalt der große Rat, „die Zweihundert", aus denen der Schultheiß und der kleine Rat als die regierende und geschäftsführende Behörde hervorging. Der große Rat (conseil souverain) war der eigentliche Souverän, dessen Mitglieder aus den regimentsfähigen und regierenden Geschlechtern der Stadt gewählt und alle zehn Jahre zu Ostern ergänzt wurde.

Die Mitglieder des großen und kleinen Rats als Träger und Inhaber der bernischen Staatsgewalt waren die gnädigen Herren (seigneurs souverains) und hießen «Leurs Excellences de Berne». Diese gnädigen Herren haben nicht geduldet, daß der Verfasser des «Contrat social» und des «Émile» abgeschieden von der Welt in stillster Verborgenheit auf der Petersinsel lebte (1765), und sie haben einige Jahre früher, als Voltaire sich in Lausanne aufhielt

(1756—1758), ihren dortigen Beamten wissen lassen, daß gewisse Äußerungen und Späſſe, welche Voltaire in Privatkreisen über und wider die Berner Autoritäten zu machen gewagt habe, sehr übel vermerkt worden seien. Auf eine scherzhafte, aber recht kennzeichnende Art hat der damalige Schultheiß den berühmten Schriftsteller gewarnt und bedeutet, daß es weit ungefährlicher sei, wider den lieben Gott, die Religion und den Herrn Christum zu reden, als wider die berner Gewalthaber, da jene Beleidigungen vergeben, diese aber nie.[1]

4. Das Geschlecht der Steiger.

Zu den Geschlechtern der altbernischen Oligarchie gehörte das der Steiger in zwei Linien, deren eine, da sie den schwarzen Steinbock im goldenen Wappenschilde führte, die schwarzen Steiger hießen. In einigen sehr kritischen und bedeutsamen Momenten der Geschichte Berns begegnen wir dem Namen Steiger im höchsten obrigkeitlichen Amte. Ein Isaak Steiger stand an der Spitze des Staats zur Zeit der schon erwähnten Davelschen Verschwörung; Christoph Steiger war Schultheiß, als die offenen Agitationen Henzis wider die oligarchischen Mißbräuche ihren Anfang nahmen (1744), und Nikolaus Friedrich Steiger war der letzte Schultheiß des alten und mächtigen Bern; er hat am Morgen des 4. März 1798 in der letzten Versammlung des großen Rats den Vorsitz geführt und, patriotisch, aristokratisch, heldenmütig gesinnt, wie er war, den politischen Untergang Berns im Kampf gegen Frankreich nicht zu überleben gewünscht. Christoph Steiger war durch Diplom vom 10. Dezember 1714 preußischer Freiherr, Nikolaus Friedrich Steiger Ritter des preußischen Ordens vom schwarzen Adler.[2]

---

[1] «Monsieur de Voltaire, on prétend, que vous écrivez contre le bon Dieu, c'est un mal ! Mais j'espère, qu'il vous le pardonnera ; on ajoute, que vous déblatérez contre la religion, c'est fort mal encore ! Contre Notre seigneur Jésus-Christ, c'est mal aussi ; j'espère toute fois que, lui aussi il vous le pardonnera dans sa grande miséricorde ; mais, Monsieur de Voltaire, gardez-vous bien d'écrire contre Leurs Excellences de Berne, nos souverains seigneurs, car vous pouvez bien compter, qu'ils ne vous le pardonneraient jamais.» La vie intime de Voltaire aux Délices et à Ferney 1754—1778 d'après des lettres et des documents inédits par Lucien Perey et Gaston Maugras. II. Edition. Paris (Calman Lévy). 1885. pg. 238.

[2] Bekanntlich hat Lessing im Jahr 1753 die Tragödie des Samuel Henzi, welche vier Jahre vorher in Bern gespielt hatte, auf die Bühne zu bringen die

Karl Friedrich Steiger (von der schwarzen Linie), Urenkel jenes wiederholt genannten Christoph Steiger, vermählt mit Maria von Wattenwyl-Dießbach, der Tochter eines altbernischen Patriziergeschlechts, Mitglied des großen Rats seit 1785, war es, der unseren Hegel zum Erzieher seiner Kinder berufen hat; wir wissen nicht, auf welchem Wege und durch welche Vermittlungen. Sein Familiengut war das Dorf und Schloß Tschugg in der Vogtei Erlach, eine halbe Stunde von der gleichnamigen Stadt am südlichen Abhange des Jolimont im Jura, an den Ufern des Bieler Sees gelegen; daher hieß er „Steiger von Tschugg" und demgemäß wurde Hegel in einem von der berner Regierung ihm ausgestellten Reisepaß als «gouverneur des enfants de notre cher et féal citoyen Steiguer de Tschougg» bezeichnet.[1]

Hier wohnte die Familie im Frühjahr und Sommer und hier ist Karl Friedrich Steiger am 28. Dezember 1841 gestorben, siebenundachtzig Jahre alt. Die zu erziehenden Kinder waren zwei Töchter und ein Knabe, Friedrich Steiger, der in seinem siebenten Lebensjahre stand, als Hegel den Unterricht begann. Näheres wissen wir weder über die Art des Unterrichts noch über die der Zöglinge; es scheint, daß Hegel der Familie Steiger, trotz seiner dreijährigen Wirksamkeit in ihrer Mitte, innerlich sich stets fremd gefühlt und geblieben ist, weshalb von einem Briefwechsel, so oft man auch danach gespürt und geforscht hat, keine Spur aufzufinden war. Frau Thormann in Bern, die 1905 verstorbene Tochter des Hegelschen Zöglings, will gehört haben, daß ein Knabe aus Neuenburg

---

Absicht gehabt und in dem XXII. und XXIII. seiner damaligen Briefe einige Szenen mitgeteilt (Bd. III. S. 330—354). Dabei hatte er sich Shakespeares Julius Cäsar, den v. Borck, preußischer Gesandter in London, jüngst verdeutscht hatte (1741), zum Vorbilde dienen lassen. Henri sollte dem Brutus, Wernier dem Cassius ähnlich sein, während Dücret den egoistisch und rachsüchtig gesinnten Empörer, und einige Mitglieder des großen Rats teils Republikaner nach Art des Henzi, teils Rebellen nach Art des Dücret darstellten. Einer gilt als der tugendhaft und patriotisch gesinnte Herrscher, gleichsam der Vater des Vaterlandes, der von Henzi verehrt wird und diesen beschützt, offenbar bestimmt, in dem Lessingschen Trauerspiel eine große Rolle zu spielen: das ist Steiger, der als historische Person kein anderer sein kann als Christoph Steiger. Der Sohn seines Urenkels war Hegels Zögling. (Der berühmte Haller, seit 1745 Mitglied des großen Rates von Bern, hat in seiner Beurteilung der Dichtung Lessings die Richtigkeit seiner Auffassung von der Verschwörung Henzis und ihrer Charaktere in Abrede gestellt.)

[1] Heute ist in dem ehemaligen Schloß eine Heilanstalt für Epileptische.

namens Perrot an dem Unterricht teilgenommen habe, doch auch darüber fehlt jede nähere Kunde.

Nach dem Sturz des französischen Kaiserreichs in der Epoche der Restauration (1815) ist die Form der früheren Verfassung Berns wiederhergestellt, aber infolge der Julirevolution für immer abgeschafft worden. Am 10. Januar 1831 beschloß der große Rat die Niederlegung seiner Gewalt.[1] Zu den Mitgliedern desselben in den Jahren 1818—1831 hat Rudolf Friedrich Steiger, der Zögling Hegels, gehört und ist im Jahre 1858 im Alter von einundsiebzig Jahren gestorben.

II. Hegels Fortbildung in der Schweiz.

1. Sprache, Sitten und Politik.

Es war ein vierfacher Nutzen, welchen Hegel von seinem Aufenthalt in der Schweiz geerntet hat, ganz abgesehen von den Förderungen, welchen jedem Erzieher und Lehrer seine redliche Pflichterfüllung einträgt; denn alle Erziehung enthält einen Reichtum von Erfahrung und alles Lehren eine Fülle des Lernens. In dem Hause, worin er lebte, wurde ihm die tägliche Gelegenheit, sich im Gebrauch der französischen Sprache zu üben, die Sitten und Ansichten berner Patrizier zu erfahren, den Charakter und die Einrichtungen einer aristokratisch-oligarchischen Verfassung in nächster Nähe kennen zu lernen, was ihn politisch höchlich interessiert und bewogen hat, selbst über die finanzielle Verwaltung des alten Bern sehr genaue Studien und Aufzeichnungen zu machen; er hat endlich einige der schönsten und großartigsten Gegenden der Schweiz zu sehen und zu durchwandern Gelegenheit gefunden.

Die Herrschaft der konservativen Anschauungen, wie sie in dem Steigerschen Hause und dem berner Patriziat herkömmlich waren, bildeten ein sehr solides Gegengewicht gegen den revolutionären Ideenrausch, welchen Hegel aus dem tübinger Klub mitgebracht hatte. Mit dem Sturze Robespierres am 9. Thermidor 1794 war der Anfang zu einer wohltätigen reaktionären Bewegung eingetreten, die dem Terrorismus zuwiderlief und dazu führte, daß einer seiner verruchtesten Anhänger, J. B. Carrier, durch seine Bluttaten in Nantes als eines der Monstra der Revo-

[1] Vgl. W. Fr. v. Mülinen: Berns Geschichte von 1191—1891. Festschrift zur 700jährigen Gründungsfeier. VII. S. 207f.

lution bekannt, am 16. Dezember 1794 enthauptet wurde. Bald nachher, in dem ersten seiner Schweizer Briefe an Schelling, gedenkt Hegel dieser Begebenheit mit befriedigter Stimmung: „Daß Carrier guillotiniert ist, werdet ihr wissen? Lest ihr noch französische Papiere? Wenn ich mich recht erinnere, hat man mir gesagt, sie seien in Wirtemberg verboten. Dieser Prozeß ist sehr wichtig und hat die ganze Schändlichkeit der Robespierroten enthüllt."[1]

Nun sollten zu Ostern die Ergänzungswahlen in den großen Rat stattfinden. Da die gnädigen Herrn zu wählen hatten, so wurden ihre Töchtermänner bevorzugt und ihre Töchter deshalb sehr gesucht. Dieses ganze zur Charakteristik des oligarchischen Wesens höchst lehrreiche Getriebe hat Hegel recht in der Nähe zu sehen bekommen. Er schreibt am 16. April 1795 an Schelling: „Das Verspäten meiner Antwort hat teils in mancherlei Geschäften, teils auch in Zerstreuungen seinen Grund, welche durch die politischen Feste, die hier gefeiert wurden, veranlaßt waren. Alle 10 Jahre wird der Conseil souverain und die etwa 90 in dieser Zeit abgehenden Mitglieder ergänzt. Wie menschlich es dabei zugeht, wie alle Intriguen an Fürstenhöfen durch Vettern und Basen nichts sind gegen die Kombinationen, die hier gemacht werden, kann ich dir nicht beschreiben —, der Vater ernennt seinen Sohn oder den Tochtermann, der das größte Heiratsgut zubringt, und so fort. Um eine aristokratische Verfassung kennen zu lernen, muß man einen solchen Winter vor den Ostern, an welchem die Ergänzung vorgeht, hier zugebracht haben."[2]

2. Alpenwanderungen.

Einige Wochen nach diesem merkwürdigen Osterfeste unternahm Hegel im Mai 1795 einen Ausflug nach Genf und in der letzten Juliwoche des folgenden Jahres, bevor sein Aufenthalt in der Schweiz zu Ende ging, in Gesellschaft von drei sächsischen Hofmeistern eine Reise größtenteils zu Fuß in die Oberalpen. Die Reise, welche Hegel gemacht und in seinem Tagebuche beschrieben hat, war eine der schönsten, noch heute beliebtesten Wanderungen in der Zentralschweiz. Vor einem Jahrhundert gab es noch nicht

---

[1] Der Brief ist datiert: „Bern am heiligen Abend vor Weihnachten, 24. Dezember 1794". Karl Hegel: Briefe von und an Hegel. T. I. S. 6—9.
[2] Briefe von und an Hegel. I. S. 14.

die Heuschreckenplage des Touristenschwarms; freilich fehlten auch die Annehmlichkeiten bequemer Gasthäuser und Fahrgelegenheiten, die Eisenbahnen, Dampfschiffe und Bergbahnen; die Wanderungen waren mühselig, erschöpfend und, wenn man, wie Hegel, am Ende mit wunden Füßen laufen mußte, recht peinlich und schmerzhaft.[1]

Der Weg ging von Bern nach Thun, über den Thuner See nach Interlaken („Hinterlakken"), nach Lauterbrunn und über die Wengernalp nach Grindelwald und dem großen Grindelwaldgletscher, über die Scheidegg nach den Reichenbachfällen und Meiringen, dann in das Haslital bis zu den Quellen der Aar und den letzten bernischen Ortschaften, nach dem Rhonegletscher und über die Grimsel und Furka in das Gebiet des St. Gotthard und der Reuß, nach Andermatt, durch das Urner Loch, über die Teufelsbrücke nach Amsteg und Flüelen, über den Vierwaldstädter See nach Brunnen, Gersau, Weggis, Luzern und von hier zurück nach Bern.

Die Hochgebirge der Schweiz, ihre Riesengipfel und ewigen Schneefelder, ihre Gletscher, Bergströme und Seen gesehen zu haben, ist sonst für jeden ein unbeschreiblich großes Erlebnis. Nicht ebenso hat es sich bei Hegel verhalten. In der Beschreibung seiner Reiseeindrücke begegnen wir nirgends einem Ausdrucke des Staunens und der Ergriffenheit; die kolossalen Fels- und Eismassen, die Gipfel und Gletscher haben abstoßend, die Talengen und Schluchten unheimlich und beängstigend, das anhaltende Getöse der Gebirgsflüsse in ihrem abwärtsstürzenden Lauf öde und langweilend auf ihn gewirkt; nur die Wasserfälle haben ihm einen erfreulichen und wohltuenden Anblick gewährt. So schreibt er vom Staubbach: „Das anmutige, zwanglose, freie Niederspielen dieses Wasserstaubs hat etwas Liebliches. Indem man nicht eine Macht, eine große Kraft erblickt, so bleibt der Gedanke an den Zwang, an das M u ß der N a t u r entfernt, und das Lebendige, immer sich Auflösende, Auseinanderspringende, nicht in Eine Masse Vereinigte, ewig sich Fortregende und Tätige bringt vielmehr das Bild eines freien Spiels hervor." Er beschreibt die herabfallenden Wellen des Reichenbachs und sagt vom Zuschauer: „I n d i e s e m F a l l e s i e h t e r e w i g d a s s e l b e B i l d u n d s i e h t z u g l e i c h, d a ß e s n i e d a s s e l b e i s t". Dagegen heißt es von den Grindelwaldgletschern:

[1] Rosenkranz: Urkunden. IV. S. 470—490.

„Ihr Anblick bietet weiter nichts Interessantes dar. Man kann es nur eine neue Art von Schnee nennen, die aber dem Geist schlechterdings keine weitere Beschäftigung gibt", u. s. f.

Er steht mitten in der erhabensten Alpenwelt, ohne etwas von den Kräften des Erdgeistes zu erblicken, die solche Werke geschaffen haben; hätte unser Wanderer den erdgeschichtlichen Charakter der Alpen in seinem unaufhörlichen Leben und Wechsel, hätte er den Charakter der Gletscher in ihrer beständigen Bewegung und Veränderung mit kundigem Blicke zu erkennen vermocht, so würden ihm diese Dinge nicht so starr und einförmig erschienen sein; er hielt sich an die ästhetischen Eindrücke, und seine Gemütsart wehrte sich gegen deren Erhabenheit; er war viel zu ehrlich und aufrichtig gegen sich selbst, um sich Empfindungen vorzuheucheln oder vorzugaukeln, die er nun einmal nicht hatte; es war etwas in ihm, was durch alle Ungeheuer der Alpenwelt sich nicht imponieren und sich nicht klein kriegen ließ.

Als er, auf den oberen Stufen des Haslitales, in ganz einsame und öde, baum- und vegetationslose Felsgegenden gelangt war, wo die Natur jeden Schein einer dem menschlichen Dasein dienenden Zweckmäßigkeit verliert, stellte er über die Nichtigkeit solcher Zweckbeziehungen und aller bei der gläubigen Theologie wie bei der Aufklärung des Zeitalters beliebten Physikotheologie Betrachtungen an, welche mit seinen gleichzeitigen philosophischen Studien sehr genau zusammenhingen. „Ich zweifle, ob hier der gläubigste Theologe es wagen würde, der Natur selbst in diesen Gebirgen überhaupt den Zweck der Brauchbarkeit für den Menschen zu unterlegen, der das Wenige, Dürftige, das er benutzen kann, mit Mühe ihr abstehlen muß, der nie sicher ist, ob er nicht über seinen armen Diebereien, über dem Raub einer Hand voll Gras von Steinen oder Lawinen zerschmettert, ob nicht das kümmerliche Werk seiner Hände, seine ärmliche Hütte und sein Kuhstall ihm in einer Nacht zertrümmert wird. In diesen öden Wüsteneien hätten gebildete Menschen vielleicht eher alle anderen Theorien und Wissenschaften erfunden, aber schwerlich denjenigen Teil der Physikotheologie, der dem Stolze des Menschen beweist, wie die Natur für seinen Genuß und Wohlleben alles hinbereitet habe, ein Stolz, der zugleich unser Zeitalter charakterisiert, indem er eher seine Befriedigung in der Vorstellung findet, was alles für ihn von

einem fremden Wesen getan worden ist, als er sie in dem Bewußtsein finden würde, daß er es eigentlich selbst ist, der der Natur alle diese Zwecke geboten hat. Doch die Bewohner dieser Gegenden leben in dem Gefühle ihrer Abhängigkeit von der Macht der Natur, und dies gibt ihnen eine ruhige Ergebenheit in die zerstörenden Ausbrüche derselben. Ist ihre Hütte zertrümmert oder verschüttet oder weggeschwemmt, so bauen sie am gleichen Ort oder in der Nähe eine andere. Sind auf einem Wege oft Menschen von stürzenden Felsen erschlagen worden, so gehen sie doch ruhig denselben, anders als die Städtebewohner, die ihre Zwecke gewöhnlich nur durch eigene Ungeschicklichkeit oder den bösen Willen anderer zerstört finden, darüber unlittig und ungeduldig werden, auch wenn sie einmal die Macht der Natur empfinden, dann Trostes bedürfen und ihn etwa in dem Geschwätze finden, das ihnen beweist, auch dieses Unglück sei ihnen vielleicht vorteilhaft, denn dazu können sie sich nicht erheben, ihren Nutzen aufzugeben. Dies von ihnen zu fordern, daß sie auf Entschädigung Verzicht tun wollen, hieße ihnen ihren Gott rauben."

Drittes Kapitel.

Fortsetzung. Hegels Studien in der Schweiz.

I. Die einflußreichen Zeitbegebenheiten.

1. Philosophie. Fichte und Schelling.

Zu den mannigfachen Einflüssen, welche Hegel während seiner stillen Hauslehrerzeit in der Schweiz selbst empfing, kamen die mächtigen und außerordentlichen Wirkungen, welche die großen Begebenheiten in den Gebieten der deutschen Philosophie, der deutschen Dichtung und der politischen Welt auf ihn ausübten.

Aus der jüngeren kantischen Schule war Joh. Gottlieb Fichte hervorgegangen und nach seinen beiden ersten anonymen Schriften, „Kritik aller Offenbarung" und „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution", durch seine Lehrtätigkeit in Jena und die Begründung seiner Wissenschaftslehre in einer Reihe gleichzeitiger Werke (1794—1799) zu dem Ansehen des genialsten Philosophen der Gegenwart emporgestiegen. Kant hatte im Jahre 1797 seine Wirksamkeit auf dem Katheder

beschlossen und im folgenden Jahre die letzte seiner Schriften herausgegeben. Hölderlin, der Fichten in Jena hörte, schilderte ihn brieflich als einen Geistestitanen.[1]

Schon war der junge Schelling, der bereits mit siebzehn Jahren einen Aufsatz über „Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Zeit" in Paulus' Memorabilien veröffentlicht hatte, dem Vorbilde Fichtes mit beflügelten Schritten gefolgt. Er hatte während des Zeitraums von 1794—1801 in der ersten Gruppe seiner Schriften (1794—1796) den Standpunkt der Wissenschaftslehre selbständig entwickelt und auf das hellste erleuchtet, dann in einer zweiten Gruppe (1797—1799) den Standpunkt der Naturphilosophie begründet, womit er über Fichte hinausging, und zuletzt die Ausführungen begonnen, welche der sechsundzwanzigjährige Mann „Darstellung meines Systems der Philosophie" genannt hat (1801). Dieses System war das der Identitätsphilosophie. Unmittelbar vorangegangen war sein „System des transzendentalen Idealismus", unter den Jugendwerken Schellings das am meisten durchgearbeitete, formvollendete und umfassende.[2] Noch stand er erst am Ende seiner akademischen Lehrjahre und war noch tübinger Stiftler, als Hölderlin den zwanzigjährigen, hochbegabten, nach Erkenntnis und Ruhm durstigen Freund mit den Worten tröstete: „Sei ruhig! Du bist so weit wie Fichte; ich habe ihn ja gehört."

Zu der Zeit, von der wir reden, war Schelling der deutsche Zukunftsphilosoph. Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", Fichtes „Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre", Schellings Schriften „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt", „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" und seine „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus" wurden von Hegel während seines Aufenthaltes in Bern eifrig gelesen und studiert. Der jüngere Freund wurde auf dem Wege der Philosophie sein Vorbild und Führer, die Schriften Schellings erschlossen und erleichterten ihm das Verständnis der fichteschen; mit langsamen Schritten, wie es in seiner Natur lag, ist er ihm nachgefolgt; der Zeitpunkt wird kommen, wo die Einsicht in die Differenz zwischen Fichte und Schelling ihn die Aufgabe erblicken läßt, zu

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VI. (3. Aufl.) Buch II. Kap. II. S. 149—151. S. 156—158. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Buch II. Abschn. I. Kap. I. S. 282—286; Kap. II. S. 289—294.

deren Lösung er selbst berufen war; er wird diese Aufgabe lösen und es dem früheren Freunde in der Fortbildung der Philosophie zuvortun. Was Aristoteles von Anaxagoras gesagt hat, indem er ihn mit Empedokles verglich, gilt auch von Hegel in seinem Verhältnisse zu Schelling: dem Alter nach früher, den Werken nach später (ἡλικίᾳ πρότερος, ἔργοις ὕστερος).

2. Deutsche Dichtung. Schiller.

Im Mai 1789 hatte Schiller sein Lehramt in Jena angetreten, schon damals von Kants geschichtsphilosophischen Ideen erfüllt. Während seiner durch Krankheit erzwungenen Muße hatte er sich in die kantischen Hauptwerke, namentlich in die Kritik der Urteilskraft vertieft und aus kongenialem Drange den Entschluß gefaßt, die kantischen Ideen auf dem Gebiete der Ästhetik fortzubilden. Dies geschah in den Jahren von 1792—1796 in einer Reihe Schriften, unter welchen die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" und die Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung" die letzten und die umfassendsten waren, zu dem Besten gehörend, was die deutsche Philosophie in der Ästhetik und Poetik hervorgebracht hat. Will man die Grenzen der philosophischen Periode Schillers durch dichterische Termini bezeichnen, so stehen am Eingange „Die Künstler" (1789) und am Ausgange „Ideal und Leben" (1795), das vollkommenste Werk unserer philosophischen Lyrik, geboren aus den Ideen, welche Schiller in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung ausgeführt hatte. Der Durchbruch aus dem Idealismus der kritischen Philosophie in das objektive Feld der Wirklichkeit ist zuerst in der Ästhetik geschehen, und zwar durch Schiller. Seine oben genannten Briefe hat Hegel in Bern studiert und in ihrer Meisterschaft gewürdigt.[1]

Im Mai 1794 war Schiller von seinem Erholungsaufenthalte in Stuttgart (wohin er sich von Ludwigsburg im Anfang des Jahres 1794 begeben) nach Jena zurückgekehrt, mit dem Plan zur Gründung der „Horen", welche den nächsten Anlaß zur literarischen Anknüpfung mit Goethe boten. Schon im folgenden Monat begann der Briefwechsel beider, und es entstand jener herrliche Freundschaftsbund wechselseitiger Förderung und Schaffensfreudigkeit, der

[1] Meine Schiller-Schriften. (2. Aufl.) Bd. II. (1891.) Buch II. Kap. II. S. 19—34. Kap. VI. S. 106—170. Kap. IX. S. 209—224. Briefe von und an Hegel. I. S. 17. (Br. 16. April 1795.)

bis zum Tode Schillers fortgedauert hat und recht eigentlich die goldene Ära unserer neueren Dichtung bezeichnet. Schiller hat seine kurze, fünfundzwanzigjährige Laufbahn mit seinen tragischen Werken glorreich begonnen, glorreicher vollendet. So entsprach es seiner Mission. In die acht Jahre der Mitte (1788 bis 1796) fallen seine historischen und philosophischen Hauptschriften, die historischen Werke wurden durch die tragischen hervorgerufen und umgekehrt: auf die Tragödie des Don Karlos ist die „Geschichte des Abfalls der Niederlande von der spanischen Herrschaft" gefolgt, auf die Geschichte des dreißigjährigen Kriegs die Tragödie des Wallenstein in Gestalt einer Trilogie (1796—1799), wohl das vollkommenste aller Werke unserer tragischen Dichtkunst, welches auch Schiller selbst in seinen späteren Werken nicht übertroffen hat.

3. Das neue Weltalter.

Es war eine historische, nationale und zugleich zeitgemäße, von dem Geist der Gegenwart inspirierte Tragödie, denn die Gegenwart hatte den Weltkrieg und die Person eines ruhm- und glückumstrahlten, bewunderungswürdigen und von aller Welt bewunderten Feldherrn in der Person des jugendlichen Generals Napoleon Bonaparte vor Augen. Gleichzeitig mit Schillers Wallenstein sind die Feldzüge Napoleons in Italien und Ägypten, die Siege von Lodi, Castiglione, Arcole, die Schlacht bei den Pyramiden, die Rückkehr nach Paris, der Sturz des Direktoriums, die Errichtung der Konsularherrschaft. An der Spitze Frankreichs steht der dreißigjährige Bonaparte, dem Namen nach erster Konsul, dem Wesen nach Alleinherrscher, der nach Italien eilt, um den Ruhm der französischen Waffen wiederherzustellen, und ruhmgekrönt nach der Schlacht von Marengo (14. Juni 1800) zurückkehrt. Der Siegesjubel ergreift ganz Frankreich und dringt bis in die Dachkammern von Paris, wie in einem seiner schönsten Lieder Béranger diese Siegesbegeisterung und neue Zeitstimmung besungen hat: «À Marengo Bonaparte est vainqueur! Le canon gronde, un autre chant commence» usf.

Im folgenden Jahre der Friedensschluß von Lüneville. Frankreich ist schon ein Weltreich, seine Grenzen sind der Rhein und die Etsch, seine republikanischen Nachbarländer so gut wie seine Provinzen: die batavische, helvetische, ligurische, cisalpinische Republik. Im Laufe des ersten Dezenniums unseres Jahrhunderts wird Bona-

parte als Napoleon I. Kaiser der Franzosen und nach seinen neuen Siegen über Österreich und Rußland, über Preußen und Rußland, zuletzt wieder über Österreich ist und fühlt er sich als Herrscher der Welt.

Die französische Revolution hat nach Talleyrands voraussagendem Ausspruch ihre Reise um die Welt gemacht und vollendet: die erste Station war die Kanonade von Valmy (20. Sept. 1792) und der Rückzug der verbündeten Heere Österreichs und Preußens, welche ausgezogen und in Frankreich eingedrungen waren, um den König zu befreien und Paris zu bestrafen. Goethe, der diesen Feldzug mitgemacht, hat den Tag von Valmy als Augenzeuge erlebt und den Personen in seiner Nähe die prophetisch treffenden Worte zugerufen: „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, daß ihr dabei gewesen".[1]

Und Schiller, der die Schlacht von Austerlitz nicht mehr erlebt hat, wohl aber Marengo, die weltumgestaltenden Friedensschlüsse und die Kaiserkrönung, hat kurz vor seinem Tode seinem Reiterliede, diesem Schlußchor in „Wallensteins Lager", noch eine Schlußstrophe hinzugefügt, durchdrungen von den kriegerischen Empfindungen und Triumphen der Gegenwart:

Auf des Degens Spitze die Welt jetzt liegt,
Drum froh, wer den Degen jetzt führet,
Und bleibet nur wacker zusammengefügt,
Ihr zwingt das Glück und regieret.
Es sitzt keine Krone so fest und so hoch,
Der mutige Springer erreicht sie doch.[2]

Dieser mutige Springer war Napoleon. Man muß sich die Herrschaft, welche dieser einzige Mann nicht bloß auf die Umgestaltung der Welt, sondern auch auf die Einbildungskraft der Gemüter ausgeübt hat, wohl vergegenwärtigen, um es zu verstehen, wie Hegel, als er am Tage vor der Schlacht bei Jena den Kaiser gesehen hatte, wie er durch die Stadt ritt, einem Freunde schreiben konnte: „Ich habe die Weltseele reiten sehen".

II. Philosophische Studien.

1. Theologische Probleme.

Wir sind, um das Bild der Zeit zu vervollständigen, einige Jahre vorausgeeilt und kehren in das schweizerische Stilleben Hegels

[1] Goethes sämtl. Werke (1851). Bd. XX. S. 44.
[2] Schillers sämtl. Schriften. Hist.-krit. Ausgabe. Bd. XII. T. II. S. 59.

und seine damaligen philosophischen Studien zurück. Wie er im Januar 1795 dem Freunde in Tübingen schrieb, hatte er „seit einiger Zeit" das Studium der kantischen Philosophie wieder aufgenommen und wünschte nun, entfernt von dem literarischen Schauplatz, wie er war und durch eine sehr heterogene, vielfach unterbrochene Tätigkeit gehemmt, von dem wohlgeschulten, mit der Ausführung eigener Schriften schon eifrig beschäftigten Schelling auf dem Laufenden gehalten und unterrichtet zu werden. Dies war der Grund, weshalb er den brieflichen Verkehr mit ihm aufsuchte und fortsetzte.

Schelling hat sowohl «pro magisterio» als «pro candidatura» nicht bloß disputiert, sondern auch eigene zu diesen Zwecken bestimmte Abhandlungen verfaßt: das bedeutsame Thema der ersten war die mosaische Erzählung vom Sündenfall, das der zweiten, welche im Herbst 1795 erscheinen sollte, betraf den christlichen Gnostiker Marcion, dem fälschlicherweise die Emendation der paulinischen Briefe zugeschrieben worden (de Marcione, epistolarum Paulinarum emendatore). In den Jahren 1794—1796 hatte Schelling die bereits genannten philosophischen Schriften zur Fortbildung der kantischen Lehre in fichteschem Sinne erscheinen lassen.[1] Was er darin ausführte und begründete, war auf kritischer Grundlage ein monistisches System von pantheistischem Charakter: kurzgesagt, es war kantischer Spinozismus, woraus die Naturphilosophie, der transzendentale Idealismus und das Identitätssystem hervorgegangen sind und hervorgehen mußten. Auf dieser Bahn ist ihm Hegel gefolgt.

Wenn Hegel von der Wiederaufnahme seines Studiums der kantischen Philosophie redet, so ist darunter hauptsächlich Kants epochemachende und jüngst erschienene Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu verstehen, welches Werk Hegel in dem ersten Jahre seines Aufenthaltes in der Schweiz gelesen hat (1794), tief von demselben ergriffen und überzeugt, daß eine durchgängige Klärung der theologischen Begriffe notwendig geworden sei. Und eben in der Fassung und Behandlung dieser Aufgabe kam ihm Schelling hilfreich entgegen.

Es waren besonders drei Punkte, welche zu durchdenken und klarzustellen Hegel das dringende Bedürfnis empfand. Kant hatte

[1] S. oben Kap III. S. 25.

in seiner Kritik der praktischen Vernunft dargetan, daß der Glaube an Gott und Unsterblichkeit nicht auf Naturzwecke und natürliche Zweckmäßigkeit, sondern lediglich auf die moralische Gewißheit und den moralischen Endzweck zu gründen sei, daß es keine Physikotheologie, sondern nur Ethiko- oder Moraltheologie gebe oder geben dürfe. Nun entstand die Frage, wie weit die Ethikotheologie auf die Physikotheologie zurückwirke und dieselbe wieder zur Geltung bringe.

Kant hatte in seiner Religionslehre wohl unterschieden zwischen Christus als dem Logos, dem Gottmenschen, dem Vor- und Sinnbilde des religiösen Glaubens, und der Person Jesu, als dem göttlich gesinnten Menschen, dem Stifter der christlichen Religion, dem historischen Charakter[1]: der Unterschied betraf die Person Christi, als Gegenstand des kirchlichen und dogmatischen Glaubens, und die Person Jesu, als Gegenstand einer geschichtlichen Betrachtung und Darstellung. Hier entstand die Frage, wie es sich mit dem wirklichen Leben Jesu nach der Richtschnur und Übereinstimmung der Evangelien mit Ausschließung der Wunder verhalte?

Endlich hatte Kant zwischen dem reinen Religionsglauben oder der Vernunftreligion und der positiven (geoffenbarten) Religion oder dem statutarischen Kirchenglauben sehr nachdrücklich unterschieden, und zwar so, daß er jene dieser entgegensetzt und zum Ziele gesetzt hatte, woraus die Aufgabe hervorging, das Verhältnis beider durch eine Kritik der positiven Religion festzustellen.

Diese Fragen erfüllten Hegels Meditationen. Die erste Frage hat ihn bis in jene wüsten Felsgegenden des oberen Haslitales verfolgt, wo auch dem gläubigsten Theologen die Physikotheologie vergehen müßte; die zweite, auf den historischen Christus gerichtete, suchte er sich zu lösen, indem er selbst ein „Leben Jesu" niederschrieb (vom 9. Mai bis 24. Juli 1795); und was die dritte Frage anging, so verfaßte er eine sehr ausführliche Abhandlung über „die Positivität der christlichen Religion" (in der Zeit zwischen dem 20. November 1795 und dem 29. April 1796).

In der Verwerfung des gewöhnlichen Kantianismus, der altkantischen Schule (welche die „neukantische" von heute wiederherstellen möchte) waren die Freunde einverstanden. In dem Gebrauche, der von dem moralischen Gottesbeweis gemacht wurde,

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. (4. Aufl.) Buch II. Kap. IV. S. 311–315, S. 326 f.

trat der Rückgang in den Dogmatismus und die veralteten Gottesideen recht deutlich zu Tage. „Ich bin fest überzeugt", schreibt Schelling, „daß der alte Aberglaube nicht nur der positiven, sondern auch der sogenannten natürlichen Religion in den Köpfen der meisten schon wieder mit dem kantischen Buchstaben kombiniert ist. Es ist eine Lust anzusehen, wie sie den moralischen Beweis an der Schnur zu ziehen wissen — ehe man sich's versieht, springt der deus ex machina hervor — das persönliche individuelle Wesen, das da oben im Himmel sitzt!"[1]

Denselben Tadel verdient in Hegels Augen auch Fichtes Kritik aller Offenbarung, worin der Gottesbegriff auf falsche Art moralisiert und dadurch in alter Weise dogmatisiert worden sei. „Zu dem Unfug, wovon du schreibst, hat aber unstreitig Fichte durch seine Kritik der Offenbarung Tür und Angel geöffnet; er selbst hat mäßigen Gebrauch gemacht, aber wenn seine Grundsätze einmal fest angenommen sind, so ist der theologischen Logik kein Ziel und Damm mehr zu setzen; er räsonniert aus der Heiligkeit Gottes, was er vermöge seiner Natur tun müsse und solle, und hat dadurch die alte Manier in der Dogmatik zu beweisen wieder eingeführt — es lohnte vielleicht der Mühe, dies näher zu beleuchten. Wenn ich Zeit hätte, so würde ich suchen, es näher zu bestimmen, wie weit wir nach Befestigung des moralischen Glaubens die legitimierte Idee von Gott jetzt rückwärts brauchen, z. B. in Erklärung der Zweckbeziehung usw., sie von der Ethikotheologie her jetzt zur Physikotheologie mitnehmen und da jetzt mit ihr walten dürfen." In diesen Worten ist das Thema enthalten, dessen wir oben gedacht haben.[2]

2. Orthodoxie und Philosophie.

Auch über den Gegensatz zwischen Orthodoxie und Philosophie, Glaubenszwang und Geistesfreiheit waren die Freunde völlig einverstanden und ergriffen unter den Antrieben der revolutionären Zeitströmung und ihrer jugendlichen Weltauffassung mit leidenschaftlichem Feuer die Sache der Geistesfreiheit und Philosophie. Hegel, wie er es in seinem Briefe vom Januar 1795 aussprach, fand das orthodoxe System als das der Landeskirche dergestalt mit den weltlichen Interessen des Staates verquickt und auf dieselben gestützt,

[1] Br. vom 5. Januar 1795. Die erste seiner Antworten an Hegel. Briefe von und an Hegel. T. I. S. 11—13. Anm. — [2] Briefe von und an Hegel. Br. vom Januar 1795. Vgl. oben S. 22 und 23.

daß die orthodoxe Lehre bei dem Wortkram, den sie ihre Überzeugungen nenne, behaglich und unerschütterlich beharre, was man ihr auch entgegenstelle; sie brauche das kritische Bauzeug zur Befestigung ihres gotischen Tempels und zum Schutz gegen die Feuersbrunst der Dogmatik, welche der kritische Scheiterhaufen anzustecken drohe; aber indem sie dem letzteren ihr Bauzeug entführe, nehme sie zugleich auch brennende Kohlen mit und verbreite auf diese Art wider Willen philosophische Termini und Ideen.[1]

Die Philosophie, von deren Vollendung Hegel die gründlichste Ideenrevolution erwartet und schon vorbereitet sieht, ist das kantische System. Er hat von neuem die Kritik der praktischen Vernunft gelesen, und die Lehre von dem Primat der praktischen Vernunft und deren Postulaten, von der Würde der Persönlichkeit, der Menschenwürde als dem moralischen Endzweck im Gegensatze zu den vorhandenen Zuständen der menschlichen Gesellschaft hat ihn ergriffen und überzeugt. „Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe, wodurch der Mensch so sehr gehoben wird, aber warum ist man so spät darauf gekommen, die Würde des Menschen höher anzuschlagen, sein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung der Geister setzt? Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fordern, sondern selbst wieder annehmen — sich aneignen. Religion und Politik haben unter Einer Decke gespielt, jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte: Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgend einem Guten, durch sich selbst etwas zu sein. Mit Verbreitung der Ideen, wie alles sein soll, wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden. Die belebende Kraft der Ideen — sollten sie auch immer noch Einschränkungen an sich haben, wie die des Vaterlandes, seiner Verfassung usw. — wird die Gemüter erheben, und sie werden lernen ihnen aufzuopfern, da gegenwärtig der Geist der Verfassungen mit dem Eigennutz einen Bund gemacht, auf ihn sein Reich gegründet hat.“[2]

---

[1] Briefe. T. I. S. 11.

[2] Briefe von und an Hegel. S. 15 f. Dieser von revolutionärem Pathos

3. Schelling als Führer.

Nun sieht er auf dem Wege zur Vollendung des kantischen Systems den jungen Schelling vordringen und Bahn brechen; er ist stolz auf den Freund und voller Dank für die Belehrungen, welche er seinen beiden ersten Schriften „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" und „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" schon verdankt. „Die Geschenke, mein Bester, die Du mir geschickt hast, sowie Dein Brief, haben mir die lebhafteste Freude verursacht und den reichsten Genuß gewährt, und ich bin Dir aufs äußerste dafür verbunden. Deine erste Schrift, der Versuch, Fichtes Grundlage zu studieren, zum Teil meine eigenen Ahnungen haben mich in den Stand gesetzt, in Deinen Geist einzudringen und seinem Gange zu folgen, viel mehr als ich es noch bei Deiner ersten Schrift imstande war, die mir aber jetzt durch Deine zweite erklärt wird. Ich war einmal im Begriff, es mir in einem Aufsatz deutlich zu machen, was es heißen könne, sich Gott zu nähern, und glaubte, darin Befriedigung des Postulates zu finden, daß die praktische Vernunft der Welt der Erscheinungen gebiete, und der übrigen Postulate. Was mir dunkel und unentwickelt vorschwebte, hat mir Deine Schrift aufs herrlichste und befriedigendste aufgeklärt. Dank sei Dir dafür — für mich, und jeder, dem das Heil der Wissenschaften und das Weltbeste am Herzen liegt, wird Dir, wenn auch jetzt nicht, doch mit der Zeit danken." „Du hast schweigend Dein Wort in die unendliche Zeit geworfen; hie und da angegrinst zu werden, das, weiß ich, verachtest Du." „Bemerkungen über Deine Schrift kannst du von mir nicht erwarten. Ich bin hier nur ein Lehrling."[1]

Schon Schellings erste Schrift hatte auf Hegel einen so bedeutenden Eindruck gemacht, daß er in dem vorhergehenden Briefe mit der höchsten Anerkennung davon geredet. „Soweit ich die Hauptideen aufgefaßt habe, sehe ich darin eine Vollendung der Wissenschaft, die uns die fruchtbarsten Resultate geben wird, — ich sehe darin die Arbeit eines Kopfs, auf dessen Freundschaft ich stolz

---

erfüllte Brief vom 16. April 1795 ist unmittelbar nach den oligarchischen Wahlfesten in Bern geschrieben (S. 14), deren wir gedacht haben. (S. oben S. 21 u. 22.)

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 17—21. Der Brief vom 30. August 1795 (der letzte an Schelling aus der Schweiz) ist datiert: „Tschugg bei Erlach über Bern". Die Hinzufügung „über Bern" bezeichnet nicht die Lage, sondern den damaligen Postenlauf.

sein kann, der zu der wichtigen Revolution im Ideensystem von ganz Deutschland seinen großen Beitrag liefern wird."[1]

4. Die Frage des Monismus.

Nachdem Hegel jene beiden ersten Schriften des jüngeren Freundes gelesen und durchdrungen hatte, war ihm wohl eine Frage entschieden, welche nach der Wiederaufnahme seines Studiums der kantischen Philosophie kurz vorher noch ungelöst und ungeprüft vor ihm gelegen. Dieselbe betraf die Auffassung der neuen Philosophie und die Grundrichtung ihres Fortgangs: wie war die kantische Lehre zu nehmen: dualistisch oder monistisch? Diese Frage, angewendet auf die Gottesidee, heißt: wie ist die kantische Gotteslehre und ihr moralischer Beweis zu verstehen: theistisch oder pantheistisch? Ist nicht der moralische Endzweck das weltbeherrschende, darum auch das weltordnende Prinzip? Muß also die Ethikotheologie nicht die Physikotheologie sich unterordnen, bedingen und in einem neuen Geist wiederherstellen? Hegel, wie wir gesehen, beschäftigte sich viel mit dieser Frage; der junge Schelling wollte sie im monistischen und pantheistischen Sinne entscheiden. Er hatte in seinem Briefe vom 5. Januar 1795 den theistischen Gebrauch des moralischen Beweises mit Worten verspottet, welche den Freund in Bern stutzig gemacht hatten. „Es ist eine Lust anzusehen, wie sie den moralischen Beweis an der Schnur zu ziehen wissen — ehe man sich's versieht, springt der deus ex machina hervor, das persönliche individuelle Wesen, das da oben im Himmel sitzt!" Im Hinblick auf diese Worte hatte Hegel geantwortet: „Einen Ausdruck in Deinem Briefe von dem moralischen Beweise verstehe ich nicht ganz, den sie so zu handhaben wissen, daß das individuelle persönliche Wesen herausspringe? Glaubst Du, wir reichen eigentlich nicht so weit?"[2]

Schellings Spott galt jener Art von Theismus, worin der alte Aberglaube sowohl der positiven als auch der sogenannten natürlichen Religion sich mit dem kantischen Buchstaben kombiniert hatte. Befremdet und zweifelnd fragt Hegel, ob die neue Philosophie wirklich nicht imstande sei, den Theismus zu begründen, während Schelling überzeugt ist, daß sie genötigt sei, ihn zu verneinen.

---

[1] Ebendas. I. S. 14.

[2] Briefe von und an Hegel. I. S. 13. Anm. 2. S. oben Kap. III. S. 31.

Diese jungkantische Philosophie, indem sie die Schranken des Theismus durchbricht und zur Alleinheitslehre fortschreitet, ändert mit der Gottesidee auch das Gottesbewußtsein und den Standpunkt der Religion; vielmehr sie erscheint sich selbst als der Anfang einer neuen religiösen Epoche, als der Samen, woraus die unsichtbare Kirche hervorgeht und mit ihr das Reich Gottes, das da kommen soll. Die Philosophie wird zur Religion. Begeisterte Gefühle werden geweckt, von denen auch der scheinbar so nüchterne Hegel ergriffen und fortgerissen wird. Seine Briefe an Schelling geben davon Zeugnis. „Laß uns oft Deinen Zuruf wiederholen: «wir wollen nicht zurückbleiben».“ „Das Reich Gottes komme, und unsere Hände seien nicht müßig im Schoße!“ „Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche.“

Ein Wort aus Hippels Lebensläufen nach aufsteigender Linie hatte Hegel damals zu seinem Wahlspruche gemacht. „Ich rufe mir immer aus dem Lebensläufer zu: «Strebt der Sonne entgegen, Freunde, damit das Heil des menschlichen Geschlechts bald reif werde! Was wollen die hindernden Blätter, was die Äste? Schlagt euch durch zur Sonne, und ermüdet ihr, auch gut! Desto besser läßt sich schlafen!»“[1]

Viertes Kapitel.

Das Ende des Aufenthaltes in der Schweiz. Hegel und Hölderlin. Übersiedlung nach Frankfurt.

I. Die neuen Mysterien.

1. Der dritte im Bunde.

Der Gedanke der göttlichen Alleinheit, welche man in der Tiefe des eigenen Wesens zu erleben und der stumpfen Welt zu offenbaren habe, war die Grundidee, worin Schelling und Hegel sich einverstanden fühlten. Es gab in diesem Bunde auch einen dritten, im Tübinger Stift mit beiden befreundet und schon damals mit jener Idee dichterisch vertraut: Hölderlin, den seine Wanderjahre erst nach Thüringen, dann wieder in die Heimat und

[1] Briefe von und an Hegel. T. I. S. 12, 13, 16. Hippel: Lebensläufe usf. (1781.) T. 3. I. S. 200.

von hier im Januar 1796 nach Frankfurt a. M. geführt hatten. In Jena hatte er mit Schiller in näherem Verkehr gelebt, Fichtes Vorlesungen mit Begeisterung gehört und denselben in seinen Briefen an Hegel als einen Titanen geschildert, der für die Menschheit kämpfe und dessen Wirkungskreis gewiß nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde. Auch Fichtes Konflikte mit den Studentenorden hatte er dem Freunde berichtet, und wie sehr Hegel von diesen Eindrücken erfüllt war, zeigt uns einer seiner damaligen Briefe an Schelling: „Fichte dauert mich. Biergläser und Landesväterdegen haben also der Kraft seines Geistes widerstanden. Vielleicht hätte er mehr ausgerichtet, wenn er ihnen ihre Rohheit gelassen und sich nur vorgesetzt hätte, sich ein stilles, auserwähltes Häuflein zu ziehen. Aber schändlich ist es doch wohl, seine und Schillers Behandlung von seinwollenden Philosophen. Mein Gott, was für Buchstabenmenschen und Sklaven sind noch darunter!"[1]

Nachdem der briefliche Verkehr beider Freunde längere Zeit geruht hatte, erhielt Hegel, als er im August 1796 von seiner Alpenreise nach Tschugg zurückgekehrt war, wieder Nachrichten von Hölderlin zugleich mit dem Antrage einer Hauslehrerstelle in Frankfurt am Main. Hocherfreut über die eröffnete Rückkehr nach Deutschland und die Wiedervereinigung mit dem geliebten Freunde, hat Hegel in seiner flüchtig und ungenau datierten Antwort („Tschugg bei Bern im Herbst 1796") die Stelle, soviel an ihm lag, sogleich angenommen. Haltung und Ton der Antwort bezeugen hinlänglich, daß der Briefwechsel einige Zeit pausiert hatte, denn sie beginnt gleich mit den Worten: „So wird mir doch einmal die Freude, wieder etwas von Dir zu vernehmen; aus jeder Zeile Deines Briefes spricht Deine unwandelbare Freundschaft zu mir; ich kann Dir nicht sagen, wie viel Freude er mir gemacht hat, und noch mehr die Hoffnung, Dich bald selbst zu sehen und zu umarmen".[2]

Wir erinnern uns jenes Stammbuchblattes aus der tübinger Zeit, welches Hölderlin seinem Freunde Hegel gewidmet hatte: es enthielt die Mahnung zu großen Taten mit den Worten des goetheschen Pylades, denen wie ein geheimnisvolles Zeichen hinzu-

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 17 u. 22. (16. April und 30. August 1795.) Über Fichtes Konflikte mit den Studentenorden in Jena vgl. dieses Werk. Bd. V. (3. Aufl.) Buch II. Kap. III. S. 166—171.

[2] Briefe von und an Hegel. I. S. 23—26.

gefügt war: „Symbolum. Ἓν καὶ πᾶν.“ Es war ein Lieblingswort Hölderlins, das sich auch in einem Briefe an seinen Stiefbruder (Frankfurt, 2. Juni 1796) wiederfindet.[1]

Nunmehr hatte dieses Wort für Hegel eine ganz andere und tiefere Bedeutung gewonnen, als es wohl beim ersten Anblick gehabt haben mochte. War es nicht in der bündigsten Formel das Thema der neuen und neuesten Philosophie, der Grundgedanke aller Religion und Philosophie, das Zeichen ihrer Einheit, das große Mysterium der Welt? Was hätte man auch zu Eleusis in allerlei Zeichen, Sinnbildern und Gestalten anderes und tieferes verkündigen wollen und können, als das göttliche Alleben in den Erscheinungen der Welt? Diese Gottheit anzuschauen, sich ihr mit völliger Selbstentäußerung hinzugeben, in ihre Tiefe sich zu versenken, mit ihr sich zu vereinigen — war wohl das Ziel, welches die eleusinischen Weihen mystisch und symbolisch darstellten.

Noch in Tschugg hat Hegel zur Feier des All-Einen und des Freundes eine Art Weihegesang gedichtet und „Eleusis. An Hölderlin“ genannt. Der Hymnus ist dem Briefe gefolgt und setzt denselben voraus.

2. Eleusis.

Gleich die ersten Worte bringen das Weihegefühl zum Ausdruck, welches die nächtliche Einsamkeit geweckt hat. Die Stimmung ist der des Faust nach seinem Osterspaziergange vergleichbar: „Verlassen hab' ich Feld und Auen, die eine tiefe Nacht bedeckt“.

> Um mich, in mir wohnt Ruhe. Der geschäft'gen Menschen
> Nie müde Sorge schläft. Sie geben Freiheit
> Und Muße mir. Dank dir, du meine
> Befreierin, o Nacht! — Mit weißem Nebelflor
> Umzieht der Mond die ungewissen Grenzen
> Der fernen Hügel. Freundlich blinkt der helle Streif
> Des Sees herüber.

Er mahnt den Freund, des alten Bundes Treue festzuhalten:

> Des Bundes, den kein Eid besiegelte:
> Der freien Wahrheit nur zu leben,
> Frieden mit der Satzung,
> Die Meinung und Empfindung regelt, nie,
> nie einzugehn!

[1] Vgl. oben Kap. I. S. 14. Fr. Hölderlins sämtl. Werke. Herausg. von Chr. Theodor Schwab. Bd. II. S. 28. — Friedrich Hölderlins Leben. In Briefen von und an Hölderlin. Bearb. und herausgeg. von Carl C. T. Litzmann. (Berlin 1890.) S. 378.

Diese Worte enthalten in kürzester Fassung die Tendenz seiner kurz vorher ausgeführten Kritik des Begriffs der positiven Religion. Was er dem Freunde verkündet, ist mysterium magnum: er soll vernehmen, was es heißt, sich der Gottheit nähern, sie erreichen, in ihr verschwinden:

> Mein Aug' erhebt sich zu des ew'gen Himmels Wölbung,
> Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
> Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
> Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
> Der Sinn verliert sich in dem Anschaun.
> Was mein ich nannte, schwindet.
> Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin.
> Ich bin in ihm, bin Alles, bin nur es.
> Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
> Ihm graut vor dem Unendlichen und staunend faßt
> Er dieses Anschaun's Tiefe nicht.

Was aber Sinne und Reflexion zu fassen außerstande sind, das vermag die Phantasie in Bildern, Sinnbildern, bedeutungsvollen Gestalten darzustellen, welche das große Geheimnis zugleich verhüllen und enthüllen. Darin bestehen ihm die eleusinischen Mysterien:

> Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige,
> Vermählt es mit Gestalt. — Willkommen, ihr,
> Erhabne Geister, hohe Schatten,
> Von deren Stirne die Vollendung strahlt!
> Er schrecket nicht, ich fühl, es ist auch meine Heimat,
> Der Glanz, der Ernst, der euch umfließt.
> Ha! sprängen jetzt die Pforten deines Heiligtums,
> O Ceres, die du in Eleusis throntest!
> Begeistrungtrunken fühl ich jetzt
> Die Schauer deiner Nähe,
> Verstände deine Offenbarungen.
> Ich deutete der Bilder hohen Sinn, vernähme
> Die Hymnen bei der Götter Mahle,
> Die hohen Sprüche ihres Rats.

Die Götter Griechenlands sind für immer entschwunden und von ihren „entheiligten Altären" zum Olymp heimgekehrt, die Mysterien von Eleusis sind für immer verstummt; kein Eingeweihter hat diese Geheimnisse verraten, keine Forschungsneugierde sie enträtselt. Der einzige Weg zu ihrer Erkenntnis ist die Liebe zur Weisheit, aus welcher die Religion der Liebe und Weisheit hervorgeht. Das gedankenreiche und bedeutungsvolle, in der Form sehr unvollkommene Gedicht (wenn wir es so nennen wollen) schließt mit den Worten:

Auch diese Nacht vernahm ich, heil'ge Gottheit, Dich!
Dich offenbart oft mir auch deiner Kinder Leben,
Dich ahn' ich oft als Seele ihrer Taten!
Du bist der hohe Sinn, der treue Glauben,
Der einer Gottheit, wenn auch alles untergeht, nicht wankt.[1]

Unsere Leser werden in der Wiedergabe dieses Weihegesanges wohl gemerkt haben, daß bei gewissen Stellen dem Verfasser „die Götter Griechenlands" und „die Künstler" vorgeschwebt haben. Hegel hatte auch die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" gelesen und als Meisterwerk bewundert.[2] Hier war aus kantischen Grundsätzen zum erstenmal dargetan worden, daß die Schönheit aus dem Wesen der Welt hervorgehe, daß die Menschheit in ihrem Entwicklungsgange vom Notstaat zum Vernunftstaat, diesem Thema und Endziel der Weltgeschichte, durch die Anschauungen der Schönheit und der Kunst, d. h. ästhetisch zu erziehen und zu veredeln sei. Die Gottheit und die Schönheit in der Welt hängen genau zusammen. Die Schönheit ist die Freiheit in ihrer Erscheinung oder die Erscheinung in ihrer Freiheit. Die innerweltliche Gottheit und die Schönheit der Welt verhalten sich wie Grund und Folge. In dem Bildungsgange der Menschheit gab es ein Zeitalter, in welchem die Schönheit geherrscht hat: das Hellenentum.

Hölderlin suchte seinem großen Landsmanne zu folgen, nicht als dem Dichter der Räuber, des Fiesko, der Kabale und Liebe und des Don Carlos, sondern als dem Dichter der Freundschaftsode, der philosophischen Briefe zwischen Julius und Raphael, der Götter Griechenlands und der Künstler. Seine Seele schwelgte im Enthusiasmus für die griechische Welt und in der Sehnsucht nach ihr, als dem verlorenen, einst leibhaftig erlebten Paradiese der Menschheit. In diesem Lyrismus, dieser weichen, elegischen Empfindung verzehrte sich seine dichterische Kraft, sie trug die Todessehnsucht und den Todeskeim in sich, wie er es in der Schlußstrophe seines schönen, schon früher erwähnten Gedichtes ausgesprochen hat:

Mich verlangt ins beßre Land hinüber,
Nach Alcäus und Anakreon,
Und ich schlief' im engen Hause lieber
Bei den Heiligen in Marathon;

---

[1] Rosenkranz: Hegels Leben. S. 78—80.
[2] Briefe von und an Hegel. I. S. 17. (Br. 16. April 1795.)

Ach! es sei die letzte meiner Tränen,
Die dem heil'gen Griechenlande rann,
Laßt, o Parzen, laßt die Schere tönen,
Denn mein Herz gehört den Toten an![1]

II. Hölderlin im Hause Gontard.

1. Die Katastrophe.

In dem angesehenen Hause des Großhändlers Gontard zu Frankfurt a. M. war Hölderlin im Anfange des Jahres 1796 mit der Erziehung der vier Kinder betraut worden, wofür der Vater nach seiner eigenen Aussage gar kein Verständnis und wohl ebensowenig Interesse hatte; er verstand sich auf den Börsenkurs und brachte seine Abende im Klub zu. Um so lebhafter und inniger waren Verständnis wie Interesse von seiten der Frau Gontard, der Tochter eines reichen Hauses aus Hamburg (Susette Borkenheim); sie hatte den poetischen Sinn von ihrer Mutter geerbt, die für Klopstock geschwärmt und auch das Hochzeitsfest ihrer Tochter mit und bei dem Dichter zu Ottensen gefeiert hatte. Frau Gontard war von einer so seltenen und vollendeten Seelen- und Körperschönheit, das Wort im klassischen Sinne genommen, daß ihr Anblick und Wesen den an Jahren jüngeren Erzieher ihrer Kinder, diesen Schwärmer für Hellas und „die Paradiese Platos" in einen Rausch des Entzückens versetzte, von dem seine gleichzeitigen, vertrautesten Briefe erfüllt sind. Die zwischen beiden herrschende Wahlverwandtschaft wurde durch geistige Mitteilungen und Gespräche täglich genährt und erhöht. Auf tückische Art, von seiten, wie es scheint, einer boshaft und eifersüchtig gesinnten Gesellschafterin war die Eifersucht des von Ausbrüchen jäher Heftigkeit heimgesuchten Mannes erregt worden, und es kam im September 1798 eines Abends zu einer plötzlichen, höchst peinlichen Szene, zu einer schnöden, vielleicht schimpflichen Behandlung Hölderlins, nach welcher dieser sofort das Haus für immer verließ, ohne daß die leidenschaftliche Beziehung zwischen ihm und Frau Gontard und der briefliche Verkehr beider einen Abbruch erlitten. Sie ist die Diotima seiner Dichtungen und hat die Katastrophe nur wenige Jahre überlebt. Sie starb im Jahre 1802.[2]

---

[1] Griechenland. 21. St. Dieses Gedicht, wie die beiden andern, „Das Schicksal" und „Dem Genius der Kühnheit. Eine Hymne", waren in Schillers neuer Thalia erschienen (5. u. 6. Heft) 1794.

[2] Über Hölderlins briefliche Schilderungen dieser Frau vgl. man seine

2. Irrfahrten und Ende.

Hölderlins Nerven waren seit jener gewaltsamen und plötzlichen Trennung heillos erschüttert, er selbst in äußerst reizbarem Zustande und in beständiger Unruhe; es trieb ihn von Ort zu Ort, einige Zeit verweilte er bei seinem Freunde J. von Sinclair in Homburg, dann als Lehrer erst in dem Hause Landauer zu Stuttgart, bald nachher in Hauptwil bei St. Gallen, zuletzt im Hause des hamburgischen Konsuls Bethmann zu Bordeaux; auch hier duldet es ihn nicht, nach wenigen Monaten ergreift er von neuem den Wanderstab (Juni 1802), durchpilgert mitten im heißen Sommer Südfrankreich, durch die Vendée nach Paris und erscheint im Juli 1802 bei den Seinigen in Nürtingen, elend, abgerissen, verwahrlost, krank an Seele und Leib. In diesem Zustande hat ihn Schelling gesehen und den traurigen Anblick in einem Briefe an Hegel geschildert. Still, in sich gekehrt, menschenscheu, rettungslos melancholisch, hat der unglückliche Dichter noch über vierzig Jahre in der Nacht des Wahnsinns gelebt, in dem Hause eines Handwerkers in Tübingen, vom Herbst 1806 bis zu seinem Tode am 7. Juni 1843.

Man hat Hölderlins Person und Schicksale bisweilen mit Tasso verglichen, sie sind dem wirklichen Tasso wohl ähnlicher als dem goetheschen. Das dichterische Abbild seiner elegischen Lebensanschauung und Gemütsart ist sein lyrischer Roman „Hyperion oder der Eremit von Griechenland", der einst in Tübingen begonnen und in Frankfurt vollendet wurde (1793—1798), die ersten Bruchstücke erschienen in Schillers neuer Thalia (1794). Hier vereinigen sich die Schwärmerei und Hingebung für Hellas mit der für Diotima, und das Ende dieser Doppelliebe ist tragisch. Wenn man die leidenschaftlichen Phantasien und Erschütterungen Hyperions in seinen Briefen an Diotima verfolgt, so wird man von dem Eindruck einer ungesuchten Ähnlichkeit mit dem goetheschen Werther betroffen. Vielleicht sind Werthers Leiden in Wirklichkeit von

Briefe an Ludw. Neuffer vom März 1796, Juni 1796, 16. Februar und 10. Juli 1797. (Sämtl. Werke. Herausg. von Chr. Th. Schwab. Bd. II. S. 114—120. — Hölderlins Leben. In Briefen. S. 376, 382, 403, 411.) Die Briefe zwischen Hölderlin und Frau Gontard (Diotima) sind in den Besitz seines Stiefbruders, des Hofdomänenrats Karl von Gock, gekommen und von den Nachkommen seiner Tochter in Heidelberg aufbewahrt, vielleicht vernichtet worden. (Der Kaufmann Gontard war von einer so unbezähmbaren Heftigkeit, daß er sich als Kind in der Wut ein Auge ausgestochen hat und in Folge davon auf dem einen Auge blind war und mit dem andern schielte.)

keinem so erlebt und erlitten worden als von Hölderlin. Auch einer seiner Entwürfe der Tragödie „Empedokles" fällt in die Mitte der Frankfurter Episode (1797), welche wir hier nur deshalb etwas ausführlicher beleuchtet haben, weil der einzige Freund, der sie in nächster Nähe miterlebt und miterlitten hat, Hegel war.

III. Hegel im Hause Gogel.

1. Stellung.

Nachdem Hegel im väterlichen Hause einige Zeit zugebracht hatte, etwas trüb und in sich gekehrt, wie die Schwester berichtet, so begab er sich gegen Anfang des Jahres 1797 nach Frankfurt, um bei dem Kaufmann Gogel am Roßmarkt seine Hauslehrerstelle anzutreten. Über seine häuslichen Verhältnisse in dieser Stellung, seine Zöglinge und erzieherische Tätigkeit wissen wir nichts Näheres und können nur aus den Studien und Arbeiten während seines vierjährigen Aufenthaltes schließen, daß er sich hier behaglicher gefühlt und mehr Muße gehabt hat als in dem Hause des berner Patriziers.

2. Der verleidete Aufenthalt.

Sein vertrautester Umgang war Hölderlin, der in seinen damals höchst aufgeregten Gemütszuständen die Nähe dieses Freundes gewünscht und herbeigeführt hatte. Bald nach Hegels Ankunft schreibt er an Neuffer (16. Febr. 1797): „Hegels Umgang ist sehr wohltätig für mich. Ich liebe die ruhigen Verstandesmenschen, weil man sich so gut bei ihnen orientieren kann, wenn man nicht recht weiß, in welchem Falle man mit sich und der Welt begriffen ist."[1]

In einer solchen Gemütslage befand sich Hölderlin; er war von einer Leidenschaft bewältigt, welche sein Gewissen zu betäuben, ihn selbst in Schuld und Verderben zu stürzen drohte. Auch Hegel, dem er sich gewiß anvertraut hat, vermochte nicht, ihn dergestalt zu „orientieren", daß er die Herrschaft über seine Lage gewann. Seit jener Katastrophe im Hause Gontard, welche den Tod Diotimas und den Wahnsinn Hölderlins in ihrem Gefolge gehabt hat, war Frankfurt auch für Hegel ein unglücklicher Ort geworden und der Aufenthalt ihm verleidet. Als ihm Sinclair, sein und Hölderlins gemeinsamer Freund noch von Tübingen her, eine

---

[1] Hölderlins s. W. (Schwab.) II. S. 118. Hölderlins Leben i. Br. S. 401.

Rektoratsstelle in Homburg vor der Höhe angeboten hatte (16. August 1810), sagte Hegel am Schluß seiner Antwort: „Grüße mir auch den hohen Feldberg und Alkin, nach dem ich von dem unglückseligen Frankfurt so oft und so gern hinübersah, weil ich dich an ihrem Fuße wußte“.[1]

3. Tod des Vaters. Ökonomische Lage.

Wenige Monate nach jenem unglückseligen Ereignis traf ihn ein schmerzlicher Verlust. In der Nacht des 14. Januar 1799 war sein Vater gestorben, sanft und ruhig, wie die Schwester schrieb. Nachdem die Hinterlassenschaft festgestellt und das väterliche Vermögen im Betrage von ungefähr 10500 Gulden so geteilt war, daß jeder der beiden Brüder zugunsten der Schwester etwas weniger als den dritten Teil erhielt, sah sich Hegel im Besitze eines Kapitals von 3154 Gulden, wozu noch die Ersparnisse kamen, welche er als Hauslehrer erübrigt hatte.

4. Zukunftspläne.

Nunmehr konnte er Plan und Beginn der akademischen Laufbahn näher ins Auge fassen, sobald er sich wissenschaftlich dazu vorbereitet genug fühlte. Die Wahl des Orts erregte keine unschlüssigen Bedenken. Jena war damals die Hauptstadt der deutschen Philosophie, Weimar die der deutschen Dichtung und dramatischen Kunst; Schiller war nach Weimar übergesiedelt (1799); Fichte infolge des Atheismusstreits und seines Konflikts mit der weimarischen Regierung hatte Jena verlassen und seinen Wohnsitz in Berlin genommen (1800), und Schelling als außerordentlicher Professor der Philosophie (1798) war, nachdem er einige Monate in Bamberg geweilt hatte, nach Jena zurückgekehrt (Oktober 1800).[2]

Seit dem August 1795 findet sich für uns in dem Briefwechsel beider Freunde eine lange Pause, da Hegels Brief vom 20. Juni 1796 verloren ist. Schnellen Laufs war Schelling im Fortgange seiner Schriften von 1795 bis 1801 emporgestiegen und stand als selbstleuchtendes Gestirn in der Höhe, während Hegel noch im Dunkel war. Inzwischen hatte sich ganz in der Stille sein Verhältnis zu Schelling doch etwas geändert, namentlich in dem Bewußtsein Hegels selbst: er war nicht mehr derselbe, der im

---

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 268—274. Vgl. Rosenkranz. S. 271.
[2] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Buch I. Kap. III u. IV. S. 29—47.

August 1795, als er die Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" gelesen hatte, darüber kaum zu urteilen wagte, sondern demütig und bescheiden schrieb: „Ich bin hier nur ein Lehrling".[1]

Jetzt am Ende seiner frankfurter Zeit hat er aus eigenster Erwägung den Entschluß gefaßt, nach Jena zu gehen und dort neben Schellings schon erworbener Größe und schon bewährter Lehrkraft die seinige zu versuchen. Ein kühner Entschluß, vor dessen Ausführung er seine Vorbereitung ganz ungestört in einer anderen Stadt zu vollenden wünschte, es sei nun Erfurt oder Eisenach oder am liebsten Bamberg, um dort die katholische Religion in der Nähe zu betrachten. Niemand könne ihm besser raten als Schelling, der sich ja selbst einige Monate lang soeben in Bamberg aufgehalten habe.

In dieser Absicht schreibt ihm Hegel am 2. November 1800: „Ich denke, lieber Schelling, eine Trennung mehrerer Jahre könne mich nicht verlegen machen, um eines partikulären Wunsches willen deine Gefälligkeit anzusprechen. Meine Bitte betrifft einige Adressen nach Bamberg, wo ich mich einige Zeit aufzuhalten wünschte. Da ich mich endlich imstande sehe, meine bisherigen Verhältnisse zu verlassen, so bin ich entschlossen, eine Zeitlang in einer unabhängigen Lage zuzubringen und sie angefangenen Studien und Arbeiten zu widmen. Ehe ich mich dem literarischen Saus von Jena anzuvertrauen wage, will ich mich vorher durch einen Aufenthalt an einem dritten Ort stärken." „Das übrige gleich, würde ich eine katholische Stadt einer protestantischen vorziehen; ich will jene Religion einmal in der Nähe sehen."

Hier folgt nun eine für Hegel ebenso charakteristische als für uns interessante Erklärung über sein wissenschaftliches Verhältnis zu Schelling: ein schönes Zeugnis zugleich seiner Bescheidenheit, seiner neidlosen Freude an den Verdiensten des anderen und auch seines eigenen durch selbständige Forschung errungenen Selbstgefühls. „Deinem öffentlichen großen Gange habe ich mit Bewunderung und Freude zugesehen; du erläßt es mir, entweder demütig darüber zu sprechen, oder mich auch dir zeigen zu wollen; ich bediene mich des Mittelworts, daß ich hoffe, daß wir uns als Freunde wiederfinden werden. In meiner wissenschaftlichen

---

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 21. (Br. 30. Aug. 1795.) S. oben Kap. III. S. 33.

Bildung, die von untergeordnetern Bedürfnissen der Menschen anfing, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist. Von allen Menschen, die ich um mich sehe, sehe ich nur in dir denjenigen, den ich auch in Rücksicht auf die Äußerung und Wirkung auf die Welt meinen Freund finden möchte; denn ich sehe, daß du rein, d. h. mit ganzem Gemüte und ohne Eitelkeit den Menschen gefaßt hast. Ich schaue darum auch, in Rücksicht auf mich, so voll Zutrauen auf dich, daß du mein uneigennütziges Bestreben, wenn seine Sphäre auch niedriger wäre, erkennest und einen Wert in ihm finden könnest. Bei dem Wunsche und der Hoffnung, dir zu begegnen, muß ich, wie weit es sei, auch das Schicksal zu ehren wissen, und von seiner Gunst erwarten, wie wir uns treffen werden."[1]

Fünftes Kapitel.

Hegels frankfurter Studien und Arbeiten.

I. Die Urform des Systems.

1. Die Aufzeichnungen.

Von den drei Teilen, welche das hegelsche System in seiner entwickelten Gestalt umfaßt, nämlich Logik und Metaphysik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie, sind während der frankfurter Jahre die Entwürfe der beiden ersten auf hundertzwei Bogen, der des dritten, nämlich die Lehre vom Geist oder von der Sittlichkeit (Ethik) auf dreißig Bogen niedergeschrieben worden; den Inhalt dieser hundertzweiunddreißig Bogen hat Rosenkranz in wortgetreuen Auszügen nach seiner Wahl auf zweiundvierzig Seiten darzustellen gesucht.[2]

Die Sprache dieser Entwürfe wie ihrer Auszüge ist so unbeholfen, gehemmt und schwerfällig, daß eine genaue und wohlorientierte Kenntnis des ganzen Systems in seiner völlig ent-

---

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 27 u. 28.
[2] Rosenkranz: Hegels Leben. S. 99—141.

wickelten Form dazu gehört, um diese ersten Umrisse einigermaßen verständlich zu finden. Eine solche Voraussetzung durfte wohl eine Lebensbeschreibung des Philosophen machen, die sich als „Supplement" zu seinen Werken gab und vor einigen fünfzig Jahren geschrieben wurde, aber sie würde dem Zwecke und der Einrichtung dieses unseres Werkes widerstreiten, das von dem Lebens- und Charakterbilde des Philosophen zu der Entwicklung und Darstellung seiner Lehre fortschreitet.

2. Grundthema. Die Religion als Weltproblem.

Es war ein Grundthema, welches ihn nach der Richtung und dem Gange seiner Studien früh ergriffen, unaufhörlich beschäftigt und seine gesamte Lehre von ihren Anfängen bis zur Vollendung geleitet und beherrscht hat. Dieses Thema war das Wesen der Religion, nicht als eines Gegenstandes, mit dem es die Theologie in besonderer Weise zu tun hat, sondern als des Weltproblems.

Die kantische Religionslehre hatte den Gegensatz zwischen dem Wesen der Religion und ihrer historischen Erscheinung, zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche, welche letztere in einer staatlich und hierarchisch beherrschten Volks- und Kultusreligion vor Augen stand, auf das schärfste erleuchtet. Der jugendliche Hegel nahm seine Stellung in dem entschiedensten Geist der kantischen Lehre. Er verlangte die Geltung der reinen Religion, der unsichtbaren Kirche. „Wir wollen nicht zurückbleiben!" So hatte ihm Schelling zugerufen. „Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung, unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche!" hatte ihm Hegel erwidert.[1]

Über den Ursprung der Priester- und Staatsreligionen, welche ja auch die Kultus- und Volksreligionen sind, hatte die Aufklärung, insbesondere die französische, die Ansicht verbreitet, daß der Betrug dabei die Hauptrolle gespielt habe; Despoten und Pfaffen seien die Betrüger, das abergläubische Volk die Betrogenen gewesen. Demgemäß hatte die französische Revolution die Rolle der Gerechtigkeit spielen und die Rache der Betrogenen an den Betrügern vollstrecken wollen. „Wenn an des letzten Pfaffen Darm der letzte König hängt!" So lautete das schreckliche Wort Diderots. «Ecrasez

---

[1] S. oben Kap. III. S. 35.

l'infâme!» lautete Voltaires ceterum censeo! Es gab eine Zeit, wo auch Hegel im Sinne der Aufklärung gemeint war, daß zur Herrschaft der positiven Religion und des orthodoxen Systems „Religion und Politik unter einer Decke spielen und jene lehre, was der Despotismus wolle".[1]

Diese ganze Anschauungsweise hatte noch während seines Aufenthaltes in der Schweiz eine wichtige Umgestaltung erfahren, und zwar nicht bloß durch den unwillkürlichen Einfluß, welchen das konservative Patrizierhaus auf ihn ausübte. Gab es doch eine Volks- und Kultusreligion, die aus religiösen Naturanschauungen hervorgegangen, dichterisch ausgestaltet, künstlerisch vollendet war und durch ihre Schönheit das Entzücken der Welt, vor allem das Entzücken der aufstrebenden deutschen Jugend, die von Winckelmann und Lessing, von Herder, Goethe und Schiller herkam. Wer hätte behaupten wollen, daß die Götter Griechenlands aus eigennützigen, betrügerischen Motiven von Priestern und Despoten erfunden worden seien? Wahrlich nicht unsere drei tübinger Stiftler: Hölderlin, Hegel und Schelling! Und doch waren diese Götter auch Staatsgötter, welche nicht hatten dulden wollen, daß man sie bezweifle oder verneine, und denen die altgläubigen Athener sogar den Sokrates geopfert hatten.

II. Die Religionsentwicklung.

1. Das Endziel.

Wenn aber die hellenische Religion nicht auf dem Wege der Lüge und des Betrugs zustande gekommen, sondern aus dem Wesen der Religion und dem geschichtlichen Gange der Menschheit entstanden ist, so wird es sich, die Sache im großen und ganzen betrachtet, mit den historischen und positiven Religionen wohl ähnlich verhalten. Kant hatte die unsichtbare Kirche der sichtbaren nicht bloß entgegen-, sondern auch zum Ziele gesetzt und den religiösen Unwert und Wert der letzteren nach dem Maße geschätzt, in welchem sie der unsichtbaren Kirche, d. h. dem Wesen oder Begriff der Religion widerstreitet oder entspricht, zuwiderläuft oder sich annähert.

Auch Kant hatte gelehrt, daß der ideale oder göttlich gesinnte Mensch das Ziel der Menschheit, der Endzweck der Schöpfung, der Logos, der ewige Sohn Gottes in seiner geschichtlichen Er-

[1] Ebendas. S. 32.

scheinung die Person Jesu Christi sei, daß demnach das Wesen der Religion in nichts anderem bestehe als in dem praktischen Glauben, d. h. in der Nachfolgung Jesu Christi, wie schon die alten Mystiker Eckardt, Tauler, Thomas a Kempis verkündet hatten; der Weg des religiösen Menschen hat die Erreichung Gottes, die Vereinigung mit ihm, die Gottwerdung zum Ziel: nicht die Vergötterung, sondern „die Vergottung", wie die Mystiker dieses völlige Aufgehen in Gott genannt hatten. Wenn die Annäherung an Gott nicht ein bloßes Gerede sein soll, so muß die Erreichung Gottes und das Aufgehen in ihm eine Möglichkeit sein, was eine Gottesidee voraussetzt, welche nicht in dem Dualismus zwischen Gott und Welt befangen und stecken bleibt, sondern die Welt in sich schließt, freilich in einem tieferen Sinn, als der gewöhnliche Pantheismus zuläßt, nach welchem alles, wie es geht und steht, in Gott ist. Die Frage jener Annäherung, das Wort ernsthaft genommen, hatte unseren Hegel schon lange beschäftigt. Ich erinnere an jene sehr bemerkenswerte Äußerung in seinem Briefe an Schelling vom 30. August 1795: „Ich war einmal im Begriff, es mir in einem Aufsatz deutlich zu machen, was es heißen könne, sich Gott zu nähern, und glaubte darin Befriedigung des Postulats zu finden, daß die praktische Vernunft der Welt der Erscheinungen gebiete, und der übrigen Postulate".[1]

Auf diesem Wege fortschreitend, kam er zu seinem eleusinischen Mysterium, zu dem Grundgedanken seiner „Eleusis":

Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gebe mich dem unermeßlichen dahin.
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.

2. Philosophie und Religion. Schleiermachers Reden.

Die Frankfurter Modifikationen haben diese Ideen auf die christliche Religion angewendet wohl unter dem mitwirkenden Einflusse der gleichzeitigen Reden, welche Schleiermacher „über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" gerichtet hatte (1799). Wird in der Religion Gott in Wahrheit erlebt, so sind in ihr das göttliche und menschliche oder das unendliche und endliche Leben wirklich vereinigt, nicht bloß das Unendliche und Endliche. In einigen Betrachtungen, welche mit dem Datum des 14. Sep-

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 18. S. oben Kap. III. S. 33.

tember 1800 unterzeichnet sind[1] und darum als Schlußpunkt der Frankfurter Periode gelten dürfen, legt Hegel einen sehr nachdrücklichen Ton auf den Unterschied zwischen der Einheit des Unendlichen und Endlichen und der Einheit des unendlichen und endlichen Lebens. Denn die lebendige Einheit beschränkt sich nicht auf den Gefühlszustand und schließt die denkende Betrachtung nicht von sich aus, als ob sie derselben gar nicht bedürfe. Wie sich in der Religion die denkende Betrachtung zu Gott verhält, so verhält sich die Philosophie zur Religion.

In seiner tiefsinnigen, sprachlich etwas gehemmten und unflüssigen Art sagt Hegel: „Das denkende Leben hebt aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichen, unendlich sich Entgegengesetzten, sich Bekämpfenden heraus das Lebendige, frei vom Vergehenden, die Beziehung ohne das Tote und sich Tötende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern alllebendiges, allkräftiges, unendliches Leben und nennt es Gott. Diese Erhebung des Menschen nicht vom Endlichen zum Unendlichen, — denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut —, sondern vom endlichen zum unendlichen Leben ist Religion." „Wenn er [der Mensch] das unendliche Leben als Geist des Ganzen zugleich außer sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, dem Beschränkten, setzt und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an."[2] „Dieses Teilsein des Lebendigen hebt sich in der Religion auf, das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen; und nur dadurch, daß das Endliche selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich, zum unendlichen Leben sich zu erheben. Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören."[3]

Wird die Einheit des Unendlichen und Endlichen in das Gefühl gesetzt und darüber reflektiert, so geht das Wesen der Sache, die objektive Empfindung verloren und wird in die Mannigfaltigkeit der einzelnen fühlenden Subjekte aufgelöst. „Göttliches Gefühl, das Unendliche vom Endlichen gefühlt, wird erst dadurch vervollständigt, daß Reflexion hinzukommt, über ihm verweilt. Ein Verhältnis derselben zum Gefühl ist aber nur ein Erkennen desselben,

[1] Nohl: Hegels theol. Jugendschriften. S. 345 ff.
[2] Ebendas. S. 347. — [3] Ebendas. S. 348.

als eines Subjektiven, nur ein Bewußtsein des Gefühls, getrennte Reflexion über dem getrennten Gefühl."[1] Es ist wohl nicht zu verkennen, daß Hegel an dieser Stelle Schleiermachers Reden vor Augen hat und ihren Standpunkt der Gefühlsreligion bekämpft, wie er auch in der Folge diesen Gegensatz stets festgehalten. Nicht in dem Gefühl, wohl aber in dem Bewußtsein und der denkenden Betrachtung ist die Notwendigkeit enthalten, daß die Religion sich differenziert, d. h. in besonderen Religionsarten und Stufen entwickelt. Hier zeigt sich schon Hegels eigener Standpunkt im Unterschiede nicht bloß von Schleiermacher, sondern auch von Fichte und Schelling.

Er sagt: „Religion ist irgend eine Erhebung des Endlichen zum Unendlichen, als einem gesetzten Leben; und eine solche ist notwendig, denn jenes ist bedingt durch dieses. Aber auf welcher Stufe der Entgegensetzung und Vereinigung die bestimmte Natur eines Geschlechts von Menschen stehen bleibe, ist zufällig in Rücksicht auf die unbestimmte Natur. Die vollkommenste Vollständigkeit ist bei Völkern möglich, deren Leben so wenig als möglich zerrissen und zertrennt ist, d. h. bei *glücklichen*. Unglücklichere können nicht jene Stufe erreichen, sondern sie *müssen* in der Trennung um Erhaltung eines Gliedes derselben, um *Selbstständigkeit* sich bekümmern. Sie dürfen diese nicht zu verlieren suchen, ihr höchster Stolz muß sein, die Trennung fest, und das Eine zu erhalten; man mag dieses nun von der Seite der Subjektivität als Selbständigkeit betrachten, oder von der andern als fremdes, entferntes, unerreichbares Objekt."[2]

3. Die Weltreligionen.

Die beiden Faktoren, welche das Wesen der Religion ausmachen, sind das unendliche und endliche oder das göttliche und menschliche Leben: von der Art ihrer Entgegensetzung hängt die Art ihrer Vereinigung, also auch die Art oder Stufe der Religion ab; nun ist die Art sowohl der Entgegensetzung als auch der Vereinigung durch das Volksbewußtsein und dessen empirisches Dasein bedingt: daher das Wesen der Religion notwendigerweise sich in *historischen* Gestalten ausprägt und entfaltet.

Es gibt zwei Arten, auf welche sowohl die Entgegensetzung als

---

[1] Ebendas. S. 349. — [2] Ebendas. S. 350 f.

auch die Vereinigung jener beiden Faktoren sich vollzieht: „Es ist zufällig, welche Seite sein [des Menschen] Bewußtsein aufgreift, ob die, einen Gott zu fürchten, der unendlich über aller Himmel Himmel, über aller Verbindung, Angehören erhaben, über aller Natur schwebend übermächtig sei, oder sich als reines Ich über den Trümmern dieses Leibes und den leuchtenden Sonnen, über den tausendmal tausend Weltkörpern, und den so viele Male neuen Sonnensystemen, als eurer alle sind, ihr leuchtenden Sonnen — zu setzen. Wenn die Trennung unendlich ist, so ist das Fixieren des Subjektiven oder Objektiven gleichgültig; aber die Entgegensetzung bleibt, absolutes Endliches gegen absolutes Unendliches."[1] Die Fixierung des Gegensatzes in der ersten Form ist die mosaische Religion, die in der zweiten die fichtesche.

Auch die Verneinung geschieht auf doppelte Art: entweder in den Gestalten ewig gültiger menschlicher Ideale oder in der Erscheinung eines einzigen wirklichen Menschen, in dessen Geschichte die Gottheit ihr Wesen offenbart. Die Religion der Erhabenheit Gottes ist das Judentum, die der menschlichen Schönheit das Hellenentum, die der Menschwerdung Gottes das Christentum.

Was demnach das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Lebens (Gott und Welt) betrifft, so sind es drei Haupt- und Grundformen, welche das menschliche Bewußtsein erlebt und durchläuft: 1. die Vereinigung, welche aller Trennung und Entgegensetzung vorausgeht, darum füglich als die natürliche Einheit (Gott in der Natur) bezeichnet werden kann, 2. die Zerreißung der natürlichen Einheit oder die Entgegensetzung beider Faktoren: Gott über aller Natur, 3. die Einheit, welche die Entgegensetzung voraussetzt und aus ihr hervorgeht, das ist die Religion der Wiedervereinigung oder Versöhnung, in welcher die Grundidee aller Religion besteht, denn das Ziel ist auch das Wesen der Sache. Das Letzte ist auch das Erste.

Die weltgeschichtlichen Formen des religiösen Bewußtseins sind demnach: 1. die Naturreligion und deren höchste Blüte und Frucht die hellenische Mythologie, welche Wirklichkeit und Poesie, Natur und Geschichte, Dichtung und Kunst in sich vereinigt, aber in keines dieser Elemente sich auflösen läßt, 2. die jüdische Religion, deren Träger das zerrissenste aller Völker ist, 3. die christliche

[1] Nohl. S. 351.

Religion, die aus der jüdischen hervorgeht, wie die hellenische aus der natürlichen.

4. Charakter der christlichen Religion.

Im Mittelpunkt der christlichen Glaubensideen steht die Person Christi. Mitten in einer gottentfremdeten, gottverlassenen, völlig entgötterten Welt, die wie „ein entweihter Leichnam" daliegt, ist unter allen Menschen dieser der einzige, der sich „mit dem Absoluten eins weiß", diese Zuversicht in sich trägt und die Kraft hat, sie in anderen zu wecken. Man muß sich den historischen Weltzustand wohl vergegenwärtigen, aus welchem die Person Christi hervorgeht. Das römische Weltreich, schon in der Gestalt der Alleinherrschaft, hat die lebendigen Individualitäten der Völker zerschlagen; das Allgemeine ist ohne lebendige, individuelle Gliederung, das Einzelne und Vereinzelte ist ohne Erfüllung: jenes ist unlebendig, dieses ist unversöhnt, die Welt ist öde und langweilig; die einzige Offenbarung Gottes in der Welt ist das religiöse Bewußtsein dieses Menschen, den die Welt verstößt und verachtet, mit allen Leiden überhäuft, den schmach- und qualvollsten Tod sterben läßt. Was in den Augen der Welt das Schmählichste und Entehrendste ist, der Galgen, wird als Kreuz das Symbol des christlichen Glaubens, das Bezeichnendste, gleichsam das Signal seines Charakters.[1]

In Erniedrigung und Leiden, in Tod und Auferstehung offenbart sich Gott in der Welt und Menschheit: die Geschichte Christi ist die Geschichte Gottes. Und wie der lebendigste Gott jedes Volkes stets als dessen Nationalgott erscheint, so ist Christus, da in ihm der alleinige Gott sein Wesen dartut und offenbart, „der Nationalgott der Menschheit". Wie aber die menschliche Geschichte Jesu und die göttliche Geschichte Christi in der evangelischen Geschichte Jesu Christi sich zusammengefügt und vereinigt haben: diese Frage hat Hegel unerörtert gelassen.

III. Religion und Philosophie.

1. Die neue Aufgabe.

Im Christentum ist die Welt mit Gott versöhnt und wird daher zwar nicht wieder vergöttert, wie in der hellenischen Mythologie, wohl aber wieder geweiht und geheiligt. Die Vereinigung der Menschheit mit Christus vollzieht sich im Kultus: vor allem in

[1] Rosenkranz. S. 135—140.

dem Sakrament des Abendmahls; die Geschichte Gottes wird in göttlichen und heiligen Gestalten zur Anschauung gebracht: dies geschieht durch die Kunst; und da die Geschichte Gottes ein Thema von ewigem Inhalt ist und als solches eine ewige Wahrheit ausmacht, so will dieselbe gedankenmäßig gefaßt und fixiert sein: dies geschieht durch das Dogma, vor allem durch das der Trinität.

Das Christentum als schöne Religion ist der Katholizismus. Da aber die Offenbarung als ewige Wahrheit nicht bloß angeschaut, nicht bloß dogmatisch festgestellt, sondern in der ihr allein gemäßen Form des Gedankens erkannt und gewußt sein will, so muß der Entwicklungsgang des Christentums vom Katholizismus durch den Protestantismus zur Philosophie fortschreiten. Der Zeitpunkt ist gekommen, in welchem das Christeptum im Begriff steht, dieses Ziel zu erreichen. Die Philosophie hat mit der Religion aufzuhören, und die Religion mit der Philosophie. In diesem Kreislauf besteht und vollendet sich das System der letzteren. In einer solchen religiösen Philosophie und philosophischen Religion sah Hegel schon in Frankfurt die zeitgemäße Aufgabe der Philosophie und erkannte darin die seinige. Wir können sagen, daß die systematische Lösung dieser Aufgabe den Charakter und die Bedeutung derjenigen Lehre kennzeichnet, welche man Hegelsche Philosophie nennt.

Lassen wir den Philosophen selbst reden: „Nachdem nun der Protestantismus die fremde Weihe ausgezogen, kann der Geist sich als Geist in eigener Gestalt zu heiligen und die ursprüngliche Versöhnung mit sich in einer neuen Religion herzustellen wagen, in welche der unendliche Schmerz und die ganze Schwere seines Gegensatzes aufgenommen, aber ungetrübt und rein sich auflöst, wenn es nämlich ein freies Volk geben und die Vernunft ihre Realität als einen sittlichen Geist wiedergeboren haben wird, der die Kühnheit haben kann, auf eigenem Boden und aus eigener Majestät sich seine reine Gestalt zu nehmen. Jeder Einzelne ist ein blindes Glied in der Kette der absoluten Notwendigkeit, an der sich die Welt fortbildet. Jeder Einzelne kann sich zur Herrschaft über eine größere Länge dieser Kette allein erheben, wenn er erkennt, wohin die große Notwendigkeit will und aus dieser Erkenntnis die Zauberworte aussprechen lernt, die ihre Gestalt hervorrufen. Diese Erkenntnis, die ganze Energie des Leidens und des Gegensatzes, der ein paar tausend Jahre die Welt und alle Formen ihrer

Ausbildung beherrscht hat, zugleich in sich zu schließen und sich über ihn zu erheben, diese Erkenntnis vermag nur die Philosophie zu geben."[1]

2. Die Grundidee: der absolute Geist.

Die Weltreligionen sind die Stufen, welche das Gottesbewußtsein oder die Gotteserkenntnis von seiten der Menschheit erlebt und durchläuft. Da nun Gott alles in allem ist und außer ihm nichts, so muß jener Welt- und Erkenntnisprozeß so gefaßt werden, daß er aus dem Wesen Gottes hervor- und in dasselbe zurückgeht, daß also Gott diese beiden Wesenseigentümlichkeiten vereinigt: 1. er ist das unendliche, in sich vollendete oder beschlossene Sein, das absolute, wie auch Spinoza Gott ens absolute infinitum genannt hat; 2. er ist, da er sich im Erkenntnisprozeß offenbart, selbst erkennenden Wesens, d. h. Geist. Gott ist demnach der absolute Geist, der sich im Weltprozeß, d. h. in dem Entwicklungsgange der Welt nach ewigen Gesetzen offenbart, insbesondere in den Religionen der Welt, deren höchste keine andere sein kann als die „Religion des Geistes", wie sie im Christentum zutage tritt.

Schon in den frankfurter Betrachtungen, in den ersten Umrissen des Systems, sind die folgenden Begriffe gleichwertig: das absolute Sein = das Absolute = Gott = der absolute Geist = Vernunft (absolute Vernunft) = Selbsterkenntnis (Selbstunterscheidung) = Selbstverdoppelung des Absoluten. Die „Verdoppelung" besagt, daß in der Selbsterkenntnis und Selbstunterscheidung des Absoluten der Gegenstand kein bloßes Gegenbild, kein bloß vorgestelltes oder gedachtes Objekt ist, sondern ebenfalls absolut, d. h. in sich vollendet, selbständig oder real, das wahrhaft „Andere", in welchem Gott sowohl sich selbst anschaut und erkennt, als von ihm angeschaut und erkannt wird. Von nun an ist und bleibt der absolute Geist und seine Offenbarung in der Weltentwicklung der Grundbegriff und das Grundthema der hegelschen Lehre.

3. Die Gliederung des Systems.

In dem System des absoluten Geistes sind drei Hauptformen oder Stufen zu unterscheiden, die wir in der Kürze als seine Idee, seine Erscheinung und seine Vollendung bezeichnen können. Anders ausgedrückt: der absolute Geist, wie er an sich ist, wie er in der Welt oder als Welt erscheint, wie er als Religion (womit Kunst

[1] Rosenkranz. S. 140 u. 141.

und Philosophie auf das genaueste zusammenhängen) zu sich zurückkehrt.

Diesen Unterschieden gemäß gliedert sich das System zunächst so, daß der religiöse Geist oder Glaube als der sittliche Gemeingeist gefaßt wird, welcher alle erfüllt und sich in Sitte und Staat, in Religion und Kultus, in Kunst und Wissenschaft darstellt. Der absolute Geist entfaltet sein Wesen als Idee, Natur und Sittlichkeit. Die Philosophie als die Erkenntnis des absoluten Geistes teilt sich demnach in die Lehre von der Idee, von der Natur und von der Sittlichkeit, d. h. in diese drei Teile: Logik und Metaphysik, Naturphilosophie und Ethik.

In den frankfurter Umrissen sind Logik und Metaphysik, obwohl in einer Wissenschaft, doch voneinander noch geschieden: die Logik ist die Lehre vom Sein, Denken und Erkennen, die Metaphysik die Lehre von den Grundsätzen, vom Wesen der Dinge und vom Ich. Als die Lehre vom Wesen der Dinge, nämlich vom Wesen der Seele, der Welt und Gottes nennt sie Hegel „die Metaphysik der Objektivität"; als die Lehre vom Ich, nämlich vom theoretischen, praktischen und absoluten Ich, nennt er sie „die Metaphysik der Subjektivität", wobei sich unschwer erkennen läßt, daß ihm unter jener die alte, wolfische, von Kant verurteilte Metaphysik des Dogmatismus, unter dieser dagegen die neue, von Kant begründete, von Fichte und Schelling fortgeführte Metaphysik der Gegenwart vor Augen stand.

4. Ein politischer Entwurf.

Während Hegel damit beschäftigt war, den Entwurf und die Umrisse eines philosophischen Weltsystems zu gestalten, wurde er im Jahre 1798 von politischen Fragen aus der unmittelbaren Gegenwart seines reformbedürftigen Heimatlandes so tief ergriffen, daß er den Plan faßte, die darauf bezüglichen Fragen und Forderungen in einer Flugschrift auszuführen, welche seinen Landsleuten gewidmet und „an das württembergische Volk" gerichtet werden sollte. Das Thema hieß: „Daß die württemberger Magistrate vom Volk gewählt werden müssen". Oder „von den Bürgern". In der letzten Fassung: „Über die neueste innere Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung". Nach brieflicher Beratung mit einigen Freunden in Stuttgart mußte sich Hegel überzeugen, daß seine Schrift zur Änderung und Besserung

der politischen Zustände seines Heimatlandes nichts bewirken oder beitragen werde. So ist die Schrift bis auf einige Bruchstücke verloren gegangen. Der Zeitpunkt ihrer Abfassung ist sehr bemerkenswert. Am Schlusse des Jahres 1797 hatte in Württemberg ein Thronwechsel stattgefunden, im Anfange des Jahres 1798 hatte das deutsche (römische) Reich auf dem Kongreß zu Rastatt das linke Rheinufer an Frankreich abgetreten.

Seit den Tagen der französischen Revolution war ein Bild besserer und gerechterer Zeiten lebhafter in die Seelen der Menschen gekommen, die Sehnsucht, das Seufzen nach reineren und freieren Zuständen hat alle Gemüter bewegt und mit der Wirklichkeit entzweit. Das Staatsgebäude, wie es jetzt noch besteht, ist unhaltbar und dieses Gefühl ist allgemein und tief. Die Frage ist: was zur Unhaltbarkeit gehört? Alle Einrichtungen und Verfassungen, alle Gesetze, die mit den Sitten, Bedürfnissen und Meinungen der Menschen nicht mehr zusammenstimmen, aus denen der Geist entflohen ist, dürfen nicht länger bestehen; sie sind Gräber, welche nicht mehr mit schönen Worten zu übertünchen sind.

Daß Veränderungen notwendig sind, fühlt jeder, aber sobald zur Sache geschritten wird, hüten die meisten ängstlich ihren Vorteil und wollen von Veränderungen nichts wissen, als soweit dieselben ihren Partikularinteressen nicht zuwiderlaufen: sie gleichen den Verschwendern, die genötigt sind, ihre Ausgaben einzuschränken, aber sobald zur Sache geschritten wird, jeden Artikel ihrer bisherigen Ausgaben unentbehrlich finden. Diese Leute werden zu den Veränderungen durch die Angst vor der Gefahr getrieben, welche der Einsturz des Staatsgebäudes droht, während die andern durch die Idee der Gerechtigkeit sich über ihr kleines Interesse erheben und mutig die politischen Reformen verlangen. Dies ist der Unterschied zwischen der „Angst, die muß" und dem „Mut, der will".

Es ist ein Tadel, welcher die Mitteilung der Fragmente, vielleicht die Schrift selbst trifft, daß mit keinem Worte gesagt wird, was „die württembergischen Magistrate" sind. Offenbar versteht Hegel darunter nicht städtische Obrigkeiten, auch nicht die herzogliche, allem Fortschritt abgeneigte Beamtenwelt, sondern die Landstände, insbesondere den landständischen Ausschuß und dessen Beamte oder Offizialen, Advokaten und Konsulenten usf. Es handle

sich um eine totale Umgestaltung der württembergischen Verfassung und ihres Repräsentativsystems, wozu die Initiative von den Landständen ausgehen und nach einem Wahlmodus gesichert werden müsse, der ihre Wahl in die Hand unabhängiger, aufgeklärter und rechtschaffener Männer bringe. Die altwürttembergische Verfassung sei so eingerichtet, daß sich in ihr „am Ende alles um einen Menschen herumdrehe, der ex providentia majorum alle Gewalten in sich vereinigt und für seine Anerkennung und Achtung der Menschenrechte keine Garantie gibt".

Wie die Dinge liegen, so werde der landständische Ausschuß und mit ihm das Land von den Offizialen des Ausschusses an der Nase geführt. Nicht der Ausschuß sei anmaßend, er sei nur indolent und gedankenlos, wohl aber die Männer, welche er hinter sich hat, die für ihn reden, schreiben, auch wohl denken; seine Offizialen, seine Advokaten und Konsulenten seien anmaßend, eigensüchtig und eigenmächtig. Kein Geistlicher habe je eine größere Macht über die Gewissen seiner Beichtkinder gehabt als diese politischen Beichtväter über das Amtsgewissen der Ausschußverwandten. Bisweilen habe der Ausschuß auch Männer zu Konsulenten gehabt, die Kopf und Herz am rechten Fleck hatten, die zwar den Ausschuß gängelten, weil er allein zu gehen nicht gelernt habe, aber ihn nie, wenigstens nicht wissentlich und wohlbedächtlich in den Kot führten. Die Konsulenten gelten als ein wesentlicher Bestandteil der landständischen Verfassung, und sie haben oft genug das Interesse der Landschaft an den Fürsten verraten. „Der Ausschuß selbst war nie anmaßend. Seine Konsulenten und Advokaten waren es. Er war nur indolent und gab gedankenlos zu allen Eigenmächtigkeiten jener den Namen her. Diese waren es, die den Ausschuß zu einer Freigebigkeit gegen den Hof verleiteten, der nichts gleichkommt als die Frivolität der Gründe, durch die man dergleichen Devotionsbezeugungen zu rechtfertigen suchte. Sie waren es, die der Hof zu gewinnen suchte, weil er sicher war, seinen Zweck zu erreichen, wenn er den Advokaten und den Konsulenten in sein Interesse zu ziehen gewußt hatte."[1]

Aus diesen Fragmenten erhellt so viel, daß Hegel eine in modernem Geist umgestaltete repräsentative Verfassung Württem-

[1] Rosenkranz: Hegels Leben. S. 90—94. Vgl. Haym: Vorlesung IV. S. 65 bis 67. Anm. S. 483—485. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels. S. 137—139. Anm. S. 208—209.

bergs bezweckte, zur Einschränkung der erbmonarchischen Gewalt und zur Abschaffung ihrer Mißbräuche. Als er zwanzig Jahre später (1817) seine öffentliche Beurteilung des württembergischen Verfassungsstreites schrieb, in welchem die Landstände die Wiederherstellung der altwürttembergischen Verfassung forderten, stand er auf seiten des Königs.

Sechstes Kapitel.

Hegel in Jena. Die ersten sechs Jahre seiner literarischen und akademischen Wirksamkeit.

I. Literarische Wirksamkeit.

1. Philosophische Schriften.

Gleich nach dem Beginne unseres Jahrhunderts, im Januar 1801, ist Hegel, ohne jenen Zwischenaufenthalt, den er im Sinne gehabt hatte, von Frankfurt nach Jena gekommen; er ist hier bis in den März 1807 geblieben und hat in dieser höchst bedeutungs- und schicksalsvollen Zeit die erste Periode seiner öffentlichen Wirksamkeit vollendet.

Mit einer Schrift, deren Thema ihn viel beschäftigt hatte und aus seinen Studien unmittelbar hervorging, „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie", hat er seine literarische Laufbahn begonnen und mit einer Abhandlung über die Planetenumläufe (de orbitis planetarum) an seinem 31. Geburtstage, den 27. August 1801, seine akademische Laufbahn eröffnet; er hat im Bunde mit Schelling, mit welchem er auch in der ersten Zeit zusammenwohnte, ein „Kritisches Journal der Philosophie" herausgegeben (1802), das ihrer gemeinsamen philosophischen Anschauung zum Organ dienen und der Unphilosophie mit allerhand Waffen, „Knittel, Peitschen und Pritschen", wie Hegel einem Frankfurter Freunde im Dezember 1801 scherzend schreibt, recht derb zu Leibe gehen sollte: er hat endlich, was die Hauptsache ist, in Jena das grundlegende Werk seines neuen Systems ausgearbeitet und unter dem Titel: „System der Wissenschaft. Erster Teil. Phänomenologie des Geistes" veröffentlicht.

Er hatte auch die Absicht, zum Gebrauch für seine Vorlesungen Lehrbücher herauszugeben, sowohl für die Vorlesungen über Logik

und Metaphysik als auch für die über das ganze System, also ein Lehrbuch der Logik und Metaphysik und ein Lehrbuch der philosophischen Enzyklopädie; in seinen Ankündigungen steht immer von neuem zu lesen, daß sein Lehrbuch in den nächsten Wochen oder während des laufenden Semesters erscheinen werde, aber es ist nie dazu gekommen. Seine neue Logik, nicht als Lehrbuch, sondern als zweites Hauptwerk kam erst in Nürnberg, die Enzyklopädie erst in Heidelberg zustande.

2. Eine politische Schrift.

Es war ein welthistorisches Jahr, in welchem Hegel nach Jena kam und seine akademische Laufbahn begann: das des Friedens zu Lüneville, mit welchem der zweite Koalitionskrieg beschlossen und das Ende des tausendjährigen römischen Reiches deutscher Nation (801—1801) schon besiegelt war; der Rhein hatte aufgehört der deutsche Strom zu sein, er war nur noch die deutsche Grenze. Hegel fühlte sich innerlich berufen, kritische Betrachtungen der Art, wie er vor einigen Jahren in Frankfurt zur Beleuchtung der württembergischen Zustände, ihrer Grundübel und Reformen niedergeschrieben hatte, nun auf das deutsche Reich und die Reichsverfassung anzuwenden, um die Ursachen ihres Untergangs und die Mittel zur Wiedererneuerung ans Licht zu stellen.

Die Schrift selbst, deren Abfassung nicht, wie Rosenkranz angenommen hat, in die Zeit von 1806—1808, sondern, wie Haym dargetan, in die Jahre von 1801—1803 (also nach dem Frieden von Lüneville und vor den Reichsdeputationshauptschluß) fällt, ist, wie jene frühere, ungedruckt geblieben. Der Untergang des Reichs lag vor Augen, aber seine letzten Schicksale waren noch nicht erfüllt. Dies geschah erst durch die Errichtung des Rheinbundes unter dem Protektorate Napoleons und die Abdikation des römischen Kaisers Franz II. (Juli und August 1806). Von diesen Ereignissen ist in Hegels Schrift nicht die Rede, der letzte Friedensschluß, den sie erwähnt, ist der von Lüneville. Daß die Schrift hinter dem Gang der Schicksale, die alsbald über Deutschland hereingebrochen sind, zurückstand, darf als ein Grund ihrer Nichtveröffentlichung gelten.[1]

Deutschlands Schicksal in Ansehung seiner Dezentralisierung

[1] Rosenkranz. S. 235—246. Vgl. Haym: Vorlesung IV. S. 60—83. Anmerkungen. S. 485—492. Dilthey: S. 139—151. Ein kritisch nicht genügend zuverlässiger Abdruck der Schrift ist 1893 von Georg Mollat veranstaltet worden.

und Zerstückelung ist dem Italiens zu vergleichen und Hegels politische Anschauung der Machiavellis, welcher die Einheit Italiens gewollt und zur Ausführung dieses Zwecks einen politisch und kriegerisch tatkräftigen Fürsten gefordert hat. Hegel wußte die Bedeutung und geistige Größe Machiavellis vollkommen zu würdigen und fand, daß Friedrich der Große zwar in seinem Antimachiavelli die Grundsätze des italienischen Staatsmannes bekämpft und verleugnet, aber in seiner Kriegspolitik praktisch befolgt hat.

Das Grundverderben Deutschlands ist seine Kriegsuntüchtigkeit und sein Mangel an Tatkraft oder seine Ohnmacht zu handeln; die Ursache aber dieser Übel liegt keineswegs in den Beschaffenheiten des Volks, sondern lediglich in den Zuständen seiner Verfassung, in dem Mechanismus des Ganzen. Dieses ist ein unbehilflicher Körper, in welchem keine Bewegung so geschieht, wie sie gesetzmäßigerweise zu geschehen hat. Der politische Zustand Deutschlands ist eine verfassungsmäßige Gesetzlosigkeit, weshalb ein französischer Schriftsteller von dem deutschen Reiche treffend gesagt hat, es sei eine „konstituierte Anarchie".

Deutschland ist durch seine Verfassung zur Tatlosigkeit förmlich verdammt, denn der Übergang vom Gedanken zur Tat, vom Begriff in die Realität ist gelähmt und diese Lähmung verfassungsmäßig organisiert, weshalb Hegel das deutsche Reich einen „Gedankenstaat" genannt. Er hat diesen Lähmungszustand vortrefflich geschildert. „Es wird eine allgemeine Anordnung gemacht. Sie soll ausgeführt und im Weigerungsfall gerichtlich verfahren werden. Wird die Weigerung, daß geleistet wird, nicht gerichtlich gemacht, so bleibt die Ausführung an sich liegen. Wird sie gerichtlich gemacht, so kann der Spruch verhindert werden. Kommt er zustande, so wird ihm nicht Folge geleistet. Dies Gedankending von Beschluß soll aber ausgeführt und eine Strafe verhängt werden. So wird der Befehl der zu erzwingenden Vollstreckung gegeben. Dieser Befehl wird wieder nicht vollstreckt. So muß ein Beschluß gegen die Nichtvollstreckenden erfolgen, sie zum Vollstrecken zu zwingen. Diesem wird wieder nicht Folge geleistet; so muß dekretiert werden, daß die Strafe vollzogen werden soll an denen, welche sie an dem nicht vollziehen, der sie nicht vollzieht usw. Dies ist die trockene Geschichte, wie eine Stufe nach der andern, die ein Gesetz ins Werk richten soll, zu einem Gedankending gemacht wird." Jener Übergang vom

Begriff in die Realität ist unmöglich, denn die Willkür unter dem Schein irgend eines Rechts kann sich auf jeder Stufe der Ausführung der Beschlüsse vernichtend entgegenstellen.

Seitdem Leibniz über die Sicherheitszustände des deutschen Reichs seine berühmte Staatsschrift verfaßt hat (1670), ist in der philosophisch-politischen Literatur das innere Elend der alten Reichsverfassung wohl nirgends so treffend geschildert worden als in der eben angeführten Stelle. Der leibnizischen Schrift ging der Rheinbund vom Jahre 1658 voraus, der hegelschen folgte der Rheinbund vom Jahre 1806; die hegelsche Charakteristik erinnert uns an die leibnizischen Worte: „Und selbst wenn alle diese Schwierigkeiten überwunden werden könnten, so darf man sicher sein, daß der Geschäftsgang mit seiner Parade die Dinge verschleppen und nichts Hauptsächliches ausrichten werde“.[1]

Die Lehens- oder Vasallenstaaten des deutschen Mittelalters waren im Laufe der Zeit reichsunmittelbare, selbständige Territorien und, nachdem der Feudalismus in der Wirklichkeit entschwunden war, zuletzt das ganze Reich ein Haufe souveräner Gebiete von verschiedenartigster Größe geworden, deren jedes sein Kontingent stellen mußte zu dem buntscheckigen Dinge, welches man die Reichsarmee nannte. Diese Truppenkontingente konnten an Zahl, Bewaffnung, militärischer Übung und Schulung nicht ungleichartiger sein. Ein Reichsstand stellte den Trommler, ein anderer die Trommel; die Soldaten einer Reichsstadtwache, die Leibgarde eines Abts usf. waren Paradesoldaten, aber keine Krieger, keine Leute von militärischem Selbstgefühl, welches mit der Größe der Armee steigt und fällt. Während sonst eine große, kriegsbereite und wohlgeordnete Masse von Soldaten einen erschreckenden und furchtbaren Eindruck macht, so wirkt im Gegenteil der Anblick der deutschen Reichsarmee erheiternd und ist ein gewohnter Gegenstand des Spottes, den sie bei Freund und Feind hervorruft und verdient.

Dazu kommt, um die Kriegsuntüchtigkeit des Reichs zu vollenden, die Unsicherheit der großen Kontingente, da die Reichsstände kraft ihrer Territorialhoheit das unerhörte Recht haben, Bündnisse sowohl untereinander als auch mit auswärtigen Mächten zu schließen, freilich mit dem Vorbehalte, insofern solche Bündnisse den Pflichten gegen Kaiser und Reich nicht widersprechen, aber wenn

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. III. (4. Aufl.) Buch I. Kap. V. S. 77—84. S. 80.

sie sogar gegen Kaiser und Reich und zum Unheile des letzteren geschlossen werden, so ist keine Macht vorhanden, um die Pflichtvergessenen zu strafen und zur Erfüllung ihrer Pflichten zu zwingen. „Bei den großen Kontingenten kann das Reich weder auf ihre gesetzmäßige Stärke zählen, noch darauf, daß sie überhaupt gestellt werden, noch daß nicht der Stand, der auch sein Kontingent gestellt hat, mitten im Kriege und in den gefährlichsten Momenten für sich Neutralitäts- und Friedensverträge mit dem Reichsfeind eingeht und die angegriffenen Mitstände ihrer eigenen Schwäche und der verwüstenden Übermacht des Feindes preisgibt." „Und nicht bloß die Tat, sondern ständische Reichstagsvota können also dahin gehen, daß ihnen ihre sonstigen Verbindungen nicht erlauben, an der Aufstellung eines Reichskontingents und an der Abführung der Beiträge zu dem Kriege teilzunehmen."

Die Gesundheit des Staates offenbart sich nicht sowohl in der Ruhe des Friedens als in der Bewegung des Kriegs, weil in diesem die Kraft des Zusammenhanges aller mit dem Ganzen erscheine, wieviel von ihnen fordern zu können der Staat sich eingerichtet hat, und wieviel das taugt, was sie aus eigenem Trieb und Gemüt für ihn tun mögen. „So hat in dem Kriege mit der französischen Republik Deutschland an sich die Erfahrung gemacht, wie es kein Staat mehr ist, und ist seines politischen Zustandes sowohl an dem Kriege selbst, als an dem Frieden inne geworden, der diesen Krieg endigte und dessen handgreifliche Resultate sind: der Verlust einiger der schönsten deutschen Länder, einiger Millionen seiner Bewohner, eine Schuldenlast auf der südlichen Hälfte stärker als auf der nördlichen, welche das Elend des Kriegs noch weit hinein in den Frieden verlängert; und daß außer denen, welche unter die Herrschaft der Eroberer und zugleich fremder Gesetze und Sitten gekommen, noch viele Staaten dasjenige verlieren werden, was ihr höchstes Gut ist, eigene Staaten zu sein."[1]

Dieses höchste Gut hat Deutschland verloren. „Es ist kein Staat mehr." Die Schuld trägt seine bisherige Verfassung in ihrer verfassungsmäßigen Gesetzlosigkeit, in ihrem Mangel aller energischen Zentralkraft, in ihrer „Staatlosigkeit" und „Finanzlosigkeit". In einer verfassungsmäßigen Konzentration seiner militärischen und finanziellen Kräfte liegt die erste Bedingung zu einer Wiedererneuerung des deutschen Reichs.

[1] Vgl. Rosenkranz. S. 239 u. 240. Haym. S. 487 f.

Was Hegel mit dieser seiner Schrift über Deutschland vor allem bezweckt hat, war ein Fortschritt des deutschen Bewußtseins. Was das deutsche Reich nunmehr war und geworden war, wollte er erleuchtend ins allgemeine Bewußtsein erheben, denn das richtige Bewußtsein über unsere Vergangenheit und Gegenwart, über das, was wir erlebt und erlitten haben und nunmehr haben und sind, ist der unumgängliche Anfang einer neuen besseren Zeit. Und ich meine, daß eine solche Schrift ganz im Wege und in den Aufgaben des Philosophen lag, welcher die „Phänomenologie des Geistes" schreiben wollte und schrieb. Er sagte es selbst: „Die Gedanken, welche diese Schrift enthält, können bei ihrer öffentlichen Äußerung keinen andern Zweck noch Wirkung haben, als das Verstehen dessen, was ist, und damit die ruhigere Ansicht, sowie ein in der wirklichen Berührung und in Worten gemäßigtes Ertragen desselben zu befördern".

II. Akademische Wirksamkeit.

1. Vorlesungen.

Hegels Ankündigungen erstrecken sich nach dem jenaischen Originalkatalog (von dem die Universitätsbibliothek nur ein einziges Exemplar aufbewahrt hat) durch einen Zeitraum von dreizehn Semestern: vom Winter 1801/1802 bis zum Winter 1807/1808. In dem Semester nach der Schlacht (1806/1807) fehlt sein Name. In den beiden Semestern 1807 und 1807/1808 war er nicht mehr in Jena, sondern auf Urlaub schon in Bamberg: daher reduziert sich die Zahl seiner jenaischen Semester auf zehn. Daß er, wie Rosenkranz annimmt, in den beiden Sommersemestern 1802 und 1804 nicht gelesen haben soll, da er doch Vorlesungen angekündigt hat, wüßte ich nicht zu begründen. Nicht immer ist die Stunde der Vorlesungen angegeben, niemals die Zahl der Stunden und die Wochentage.

In den vier ersten Semestern (1801—1803) hat er noch mit Schelling zusammen gelehrt, ja in dem ersten Semester (1801/1802) sogar ein philosophisches Disputatorium unter seiner und Schellings gemeinsamer Leitung angekündigt.

Die durchgängigen Hauptthemata seiner Vorlesungen waren Logik und Metaphysik, das dreiteilige System und Naturrecht (letzteres stets nach Diktaten). Die Logik und Metaphysik heißt

„spekulative Philosophie" im Unterschiede von der empirischen Erkenntnislehre; als Inbegriff der Ideenlehre heißt sie „transzendentaler Idealismus", im Unterschiede von welchem die Natur- und Geistesphilosophie als „Realphilosophie" bezeichnet wird. Im Winter 1805/1806 hat Hegel zum erstenmal Geschichte der Philosophie gelesen, und für den Sommer 1807 zum erstenmal Logik und Metaphysik nach vorausgegangener Phänomenologie des Geistes mit Zugrundelegung seines nunmehr erschienenen Werkes angekündigt, aber diese Vorlesung nicht gehalten, denn er war nicht mehr in Jena.

In den Semestern 1805/1806, 1806 und 1807 hat Hegel auch Vorlesungen über reine Mathematik angekündigt und zwar Arithmetik nach dem Lehrbuch von Stahl und Geometrie nach dem Lehrbuch von Lorenz, aber nur in den beiden erstgenannten Semestern gehalten. Warum Rosenkranz behauptet, daß er diese Vorlesung nur ein einziges Mal gehalten habe, ist aus seinen Worten nicht ersichtlich.[1]

Ich lasse anmerkungsweise die Ankündigungen seiner jenaischen Vorlesungen folgen, wie sie im Lektionskataloge verzeichnet sind.[2]

---

[1] Rosenkranzens Angaben (S. 161 f.) sind nach den obigen zu berichtigen.

[2] Die Vorlesungen, welche Hegel vom Herbst 1801 bis Ostern 1808 im jenaischen Universitätskatalog angezeigt hat, sind folgende:

Als Privatdozent.

1. Winter 1801/1802: Ge. Wilh. Frid. Hegel D. privatim Logicam et Metaphysicam docebit h. VI—VII, gratis introductionem in philosophiam tractabit et disputatorium philosophicum communiter cum Excell. Schellingio diriget.
2. Sommer 1802: G. W. F. H. Logicam et Metaphysicam sive systema reflexionis et rationis secundum librum sub eodem titulo proditurum h. V—VI, deinde jus naturae, civitatis et gentium ex dictatis h. III—IV tradet.
3. Winter 1802/1803: G. W. F. H. 1) Logicam et Metaphysicam secundum librum nundinis instantibus proditurum h. VI—VII; 2) jus naturae ex dictatis h. X—XI tradet.
4. Sommer 1803: G. W. F. H. 1) Philosophiae universae delineationem ex compendio currente aestate (Tub. Cotta) prodituro, deinde 2) jus naturae ex dictatis tradet.
5. Winter 1803/1804: G. W. F. H. privatim 1) Jus naturae h. III—VI; 2) philosophiae speculativae systema, complectens a) Logicam et Metaphysicam sive Idealismum transcendentalem; b) philosophiam naturae et c) mentis h. VI—VII e dictatis exponet.
6. Sommer 1804: G. W. F. H. Philosophiae systema universum ita tractabit, ut aliis lectionibus Logicam et Metaphysicam et philosophiam mentis, aliis philosophiam naturae doceat.
7. Winter 1804/1805: fehlt das betreffende Stück des Katalogs.

2. Beförderungen.

Goethe, bei Gelegenheit der Vermählungsfeier des Erbprinzen Karl Friedrich mit der russischen Großfürstin Maria Paulowna zur „Exzellenz“ ernannt, war unserem Hegel und seiner Sache günstig gesinnt und förderlich. Im Februar 1805 wurde Hegel von den fürstlichen Erhaltern der Universität Jena zum außerordentlichen Professor ernannt und im folgenden Jahre von Weimar mit einer jährlichen Besoldung von hundert Talern bedacht, was ihm Goethe in einer freundlichen Zuschrift vom 27. Juni 1806 mitgeteilt hat. Die Besoldung war freilich sehr klein, aber auch das Land war klein, die Kassen erschöpft, der Krieg in Sicht und der Herzog in der Genehmigung neuer Ausgaben äußerst schwierig. „Sehen Sie Beikommendes“, schrieb Goethe, „als einen Beweis an, daß ich nicht aufgehört habe im Stillen für Sie zu wirken. Zwar wünschte ich mehr anzukündigen; allein in solchen Fällen ist manches für die Zukunft gewonnen, wenn nur einmal ein Anfang gemacht ist.“[1]

Als außerordentlicher Professor.

8. Sommer 1805: G. W. F. H. Totam philosophiae scientiam, i. e. a) philosophiam speculativam (Logicam et Metaphysicam), naturae et mentis ex libro per aestatem proditure h. VI—VII vespertina; b) jus naturae ex eodem h. IV—V tradet.
9. Winter 1805/1806: G. W. F. H. a) Mathesin puram, et quidem Arithmeticam ex libro: Stahls „Anfangsgründe der reinen Arithmethik“, 2te Aufl., Geometriam ex libro: Lorenz' erster Cursus der reinen Arithmetik h. II—III. b) philosophiam realem, i. e. naturae et mentis ex dictatis h. IV—V. c) historiam philosophiae h. VI—VII tradet.
10. Sommer 1806: G. W. F. H. a) Mathesin puram et quidem Arithmeticam ex libro: Stahls „Anfangsgründe der reinen Arithmetik“, 2te Aufl., Geometriam ex libro: Lorenz' Grundriß der Arithmetik und Geometrie, 2te Aufl., h. II—III. b) philosophiam speculativam s. logicam ex libro suo: „System der Wissenschaft“ proxime prodituro h. IV—V. c) philosophiam naturae et mentis ex dictatis h. VI—VII tradet.
11. Winter 1806/1807: Die Ankündigung Hegels fehlt.
12. Sommer 1807: G. W. F. H. a) Mathesin puram etc. (wie oben); b) Logicam et Metaphysicam, praemissa Phaenomenologia mentis ex libro suo: System der Wissenschaft, erster Teil (Bamb. und Würtzb. bey Goebhardt 1807). c) philosophiam naturae et mentis ex dictatis. d) historiam philosophiae docebit.
13. Winter 1807/1808: G. W. F. H. Lectiones suas philosophicas redux ex itinere indicabit.

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 59.

III. Jenaische Zustände und Personen.

1. Der literarische Rückgang.

Der literarische Saus in Jena, welchen Hegel gefürchtet hatte, war schon im Rückgange begriffen. Die Gebrüder Schlegel und Tieck, diese Häupter der neuromantischen Schule, hatten Jena verlassen. Friedrich Schlegel hatte zum ersten und einzigen Mal im Wintersemester 1800/1801 Vorlesungen über Transzendentalphilosophie und die Bestimmung des Gelehrten gehalten; Novalis war gestorben, Schiller nach Weimar, Fichte nach Berlin übergesiedelt. Die allgemeine Literaturzeitung, mit welcher A. W. Schlegel und Schelling so häßliche Händel gehabt hatten, stand im Begriff, nach einer achtzehnjährigen Wirksamkeit (1785—1803), von großen Versprechungen gelockt, unter Gottfried Schütz, ihrem Begründer, in die benachbarte preußische Universität Halle a. S. auszuwandern, während Goethe schon für die Unternehmung und Begründung einer neuen Literaturzeitung in Jena Sorge getragen hatte, welche unter Eichstädts Leitung mit dem 1. Januar 1804 ins Leben trat.

Die Zeitverhältnisse standen für Jena ungünstig. Seit dem leidigen Atheismusstreit und der Entlassung Fichtes hatte sich, wie Goethe schreibt, ein heimlicher Unmut der Gemüter bemächtigt; dazu kam das Vorgefühl eines bevorstehenden Verfalls, zu welchem viele Ursachen zusammengewirkt haben. Der Zug von Jena fort kam zur Herrschaft und überwog die anziehende und festhaltende Kraft, welche Jena in den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts so glänzend bewiesen und seit der Mitte dieses Jahrhunderts von neuem ausgeübt hat.

Eine starke Zugkraft ging gerade damals von der kur- und neubayrischen, neu organisierten Universität Würzburg aus, wohin der Jurist Hufeland, der Orientalist und Theologe Paulus und Schelling im Herbst 1803 gerufen wurden. Paulus hatte noch kurz vorher sich in Jena den Ruhm erworben, die erste Gesamtausgabe der Werke Spinozas auf eigene Kosten besorgt zu haben. Der erste Band, von Hegel freudig begrüßt, war Ostern 1802 erschienen.

2. Immanuel Niethammer.

Gleichzeitig mit Paulus und Schelling hatte noch ein dritter Landsmann Hegels Jena verlassen, um dem Rufe nach Würzburg Folge zu leisten: Friedr. Immanuel Niethammer aus Beilstein, unter Hegels Freunden wohl der treueste, probehaltigste und hilf-

reichste. Er hatte als außerordentlicher Professor der Philosophie gemeinsam mit Fichte das „philosophische Journal" (1795—1797) herausgegeben, worin jene Forberg-Fichteschen Aufsätze erschienen waren, welche die Anklage und Verfolgung wegen Atheismus hervorriefen. In der Sache, in ihrer Verteidigung und gerichtlichen Verantwortung, war Niethammer mit Fichte ganz einverstanden gewesen, nicht aber in der Art und Weise, wie dieser die weimarische Regierung vor der Entscheidung bedroht und dadurch den Verweis und die Entlassung gleichsam an den Haaren herbeigezogen hatte.[1]

In seiner Besonnenheit hatte er die wohlgemeinte Warnung ruhig über sich ergehen lassen und seine Lehrfreiheit so ungekränkt bewahrt, daß dieser wegen Atheismus angeklagte und verfolgte Professor der Philosophie an derselben Universität nachher als Professor der Theologie und Leiter des homiletischen Seminars wirkte. Ein solcher Fall ist kaum je in einer akademischen Laufbahn vorgekommen. Jetzt wurde Niethammer als evangelischer Oberpfarrer und Professor „der Sektion der für die Bildung der religiösen Volkslehrer erforderlichen Kenntnisse" nach Würzburg berufen. So hieß in der Sprache der neuorganisierten Universität fürstbischöflichen Andenkens die theologische Fakultät.

Als die bayrische Herrschaft in Würzburg nach dem Frieden von Preßburg (26. Dezember 1805) ein vorläufiges Ende genommen hatte, blieb Niethammer in bayrischen Diensten und wurde zur Leitung der ihm anvertrauten Unterrichtsangelegenheiten erst nach Bamberg als „Landesdirektionsrat" (1805), dann nach München, der Hauptstadt des neuen Königreichs, als „Zentralschul- und Studienrat" (Oberschulrat) im Frühjahr 1807 berufen. Er lebte in einer sehr glücklichen Ehe mit der Witwe des Theologen und Kirchenrats Döderlein, zu deren Charakteristik hier nur bemerkt sei, daß Hegel mit ihr auf das freundschaftlichste verkehrt, auch korrespondiert hat und, so oft er ihrer gedenkt, sie gern „die beste Frau" zu nennen pflegt.[2]

3. Philosophische Dozenten.

Trotz dem Weggange der Zelebritäten und der Abnahme der Frequenz blieb die kleine Universität noch eine Zeitlang von philo-

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VI. (3. Aufl.) Buch II. Kap. IV. S. 171—191. — [2] Von den 274 Nummern, welche Hegels gesamter Briefwechsel zählt, kommen auf seinen Briefwechsel mit Niethammer 101, von denen Hegel 84, Niethammer 17 geschrieben hat (dazu 1 Brief an die Frau).

sophischen Lehrkräften geradezu überschwemmt. Im Sommer 1803 betrug die Gesamtzahl aller Dozenten 52; davon hielten 12 philosophische Vorlesungen: 3 ordentliche, 2 außerordentliche Professoren und 7 Privatdozenten. Die Zahl der Privatdozenten der Philosophie verhielt sich zu der Zahl der Privatdozenten der philosophischen Fakultät wie 7:9. Im Winter 1803/1804 gab es 48 Dozenten, alle gerechnet; 12 davon hielten philosophische Vorlesungen, also buchstäblich der vierte Teil des ganzen Lehrpersonals. Im Sommer 1804 zählte die philosophische Fakultät sieben Privatdozenten, darunter sechs Privatdozenten für Philosophie; die Zahl der philosophischen Lehrer verhielt sich zu der Zahl aller Lehrer wie 9:42. Es war ein Dickicht von Spezialkollegen, in welchem Hegel steckte. Neben ihm lesen wir in der angeführten Zeit die Namen Kirsten, J. Fr. Fries, K. Chr. Krause, J. B. Schad, Vermehren, Fr. Ast, G. Gruber, G. Henrici.

Erst mit der Schlacht und infolge derselben änderten sich diese unnatürlichen und ungesunden Verhältnisse, die Wucherungen der Philosophie hörten auf, aber die ganze Universität geriet nunmehr in Rückgang, in einen tiefen und lange andauernden Verfall.

4. Gesellige Kreise.

Der gesellige Verkehr, einfach, vielfältig und ergötzlich, wie er an dem anmutigen Orte gewesen und geblieben ist, hatte durch die Not und die Unbilden der Zeit keine dauernde Einbuße erlitten. In einigen Häusern, deren jedes alle vierzehn Tage seinen Gesellschaftsabend hatte, wie das Frommannsche, Knebelsche, Seebecksche Haus, war Hegel stets ein gern gesehener, heiterer und unterhaltender Gast, den man ungern entbehrte und stets in guter und vergnügter Erinnerung behielt. Der Major K. Ludwig von Knebel war im Jahr 1805 von Weimar nach Jena übergesiedelt; der Physiker Thomas Seebeck, berühmt durch seine Entdeckungen der Thermoelektrizität und der entoptischen Farben, hatte acht Jahre hindurch seinen Wohnsitz in Jena genommen (1802—1810) und sich dort mit Hegel befreundet. Sie haben sich später in Nürnberg und zuletzt in Berlin wieder vereinigt. In Jena wurde ihm sein Sohn Moritz geboren (8. Januar 1805), dessen einsichts- und kraftvollem Kuratorium die Universität Jena in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts ihre zweite Blüte verdanken sollte.[1]

[1] Vgl. meine „Erinnerungen an Moritz Seebeck". Anhang von Goethe und Thomas Seebeck. (Heidelberg 1886.) Kap. I. S. 1—21.

IV. Die Phänomenologie und die Schlacht.

1. Das Werk und der Streit mit dem Verleger.

Kant hatte den vierten und letzten Teil seiner metaphysischen Natur- oder Körperlehre (Bewegungslehre) Phänomenologie genannt, da hier die Grundsätze von der Modalität der Bewegung, d. h. von der Art und Weise, wie die Bewegung vorgestellt werden muß oder wie dieselbe erscheint, ausgeführt wurden: die Lehre von den Erscheinungsarten (Phänomena) der Bewegung.[1] Das Hauptwerk, welches Hegel in Jena verfaßt hat und schon zu Ende des Jahres 1805 herauszugeben hoffte, handelte von den Erscheinungsarten (nicht der Bewegung, sondern) des Wissens, von den notwendigen Entwicklungsstufen des Bewußtseins von der niedrigsten der sinnlichen Gewißheit bis zur höchsten des absoluten Wissens: diese seine Lehre von den Entwicklungsformen oder Erscheinungsarten (Phänomena) des Wissens nannte er „Phänomenologie des Geistes".

Das Werk sollte bei dem Buchhändler Goebhardt in Bamberg gedruckt und verlegt werden, aber Hegel befolgte nicht den weisen Grundsatz Kants, der den Druck seiner Werke erst beginnen ließ, wenn dieselben vom ersten bis zum letzten Buchstaben fertig auf dem Papier standen, geschrieben und abgeschrieben. Während die Phänomenologie noch in der Arbeit war, befand sich das unvollendete Werk schon im Druck. Für den Bogen sollten 18 Gulden bezahlt werden und die erste Hälfte des Honorars fällig sein nach hergestelltem Druck der Hälfte des Werkes. Es ist mißlich, von einem unter der Feder befindlichen Werk zu bestimmen, welches die erste Hälfte ist.

Im Februar 1806 hatte der Druck begonnen, im September waren 21 Druckbogen fertiggestellt und Hegel des Honorars in äußerster Weise bedürftig; aber der Verleger, nachdem er die vertragsmäßige Zahl der Exemplare von 1000 auf 750 herabgesetzt und demgemäß das Honorar abgemindert hatte, verweigerte jede Zahlung, ehe das ganze Manuskript in seinen Händen sei. Hegel, voller Mißtrauen gegen die Redlichkeit des Verlegers, den er zugleich für den Buchdrucker hielt[2], rief die Hilfe seines Freundes Niethammer in Bamberg an, und dieser machte sich in einem Vertrage vom 29. September 1806 anheischig, die ganze Auflage,

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. (4. Aufl.) Buch I. Kap. I. S. 8. Kap. IV. S. 45 f. — [2] Tatsächlich wurde das Buch „gedruckt mit Reindlischen Schriften".

soweit sie gedruckt war, zu kaufen und zwölf Gulden für jedes Exemplar zu zahlen, wenn nicht das ganze Manuskript bis zum 18. Oktober abgeliefert sei. Nun zahlte der Verleger das Honorar für 24 Bogen als die angenommene Hälfte des Ganzen.[1] Mit dieser seiner Bürgschaft hatte Niethammer dem Freunde in Jena einen wahren Freundschaftsdienst erwiesen, „einen heroischen", sagte Hegel, der nun auch seine Verpflichtung um jeden Preis erfüllen wollte. Bis zum 18. Oktober!

„Die Hauptsache, das Abgehen des ganzen Manuskripts, soll unfehlbar diese Woche von mir erfolgen." So schrieb er Montag den 6. Oktober. Am 8. Oktober sendet er die Hälfte, die andere soll Freitag den 10. nachfolgen. „Die Größe meines Danks für Ihre Freundschaft könnte ich nur ganz sagen, wenn ich Ihnen beschriebe, in welcher Perplexität ich über diese Sache gewesen bin." „Ginge ein Teil dieses Manuskripts verloren, so wüßte ich mir kaum zu helfen; ich würde es schwer wiederherstellen können, und dieses Jahr noch könnte dann das Werk gar nicht erscheinen."[2]

2. Die Schlacht bei Jena.

In seinem Briefe vom 17. September hatte Hegel gefürchtet, daß allem Anscheine nach der Krieg, „der Gott sei bei uns", ausbrechen werde; er hatte dann auf das Wehen der Friedenslüfte „der Oktoberzephyre" umsonst gehofft, nachdem schon Napoleon in Bamberg das preußische Ultimatum erhalten (7. Oktober) und die Kriegsproklamation an sein Heer erlassen hatte. Jetzt ging alles napoleonisch, d. h. blitzschnell. Der Ausbruch des Krieges war da; er stand nicht bloß vor den Toren Jenas, sondern war schon in seinen Mauern. Am 13. Oktober wurde die Stadt von den Franzosen besetzt, Napoleon selbst war erschienen. „Den Kaiser, diese Weltseele, sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; — es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einem Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht." „Von Donnerstag bis Montag sind solche Fortschritte nur diesem außerordentlichen Manne möglich, den es nicht

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 66. (Br. vom 8. Okt. 1806.)

[2] Der Umfang des Werkes belief sich schließlich auf fast ganze 48 Bogen Text (766 S.) und 7 Bogen Vorrede nebst Titel, Inhalts- und Druckfehlerverzeichnis.

möglich ist, nicht zu bewundern." Von seiner Wohnung aus sieht Hegel um 11 Uhr nachts auf dem ganzen Markte die Feuer der französischen Bataillone, vor sich das letzte noch übrige Manuskript der Phänomenologie.

Am 18. Oktober richtete Goethe ein Rundschreiben an die Freunde in Jena, um zu erfahren, wie es ihnen gehe und was sie in den Tagen der Schlacht zu erleiden gehabt. Eine seiner Adressen lautete: „An Herrn Professor Hegel auf dem alten Fechtboden". Hegel gehörte zu den Geplünderten und befand sich in einer solchen Geldnot, daß Goethe Knebeln beauftragte, ihm „bis zu zehn Talern" zu geben (28. Oktober).

Endlich am 20. Oktober konnte er den Rest des Manuskripts, die letzten wenigen Bogen, welche er seit der Nacht des dreizehnten in der Tasche mit sich herumgetragen hatte, nach Bamberg schicken. Im Januar 1807 folgte die Vorrede. Als er die Zusendung des Werkes seinem Freunde Schelling in München ankündigte (1. Mai 1807), bemerkte er im Hinblick auf die Schlußabschnitte: „Die größere Unform der letzten Partien halte Deine Nachsicht auch dem zugute, daß ich die Redaktion überhaupt in der Mitternacht vor der Schlacht bei Jena geendigt habe".[1]

Ein Menschenalter später hat Friedrich Kapp sein Schriftchen[2] „G. W. F. Hegel als Gymnasialrektor" mit den Worten begonnen: „Unter dem Donner der Schlacht von Jena hatte Hegel seine Phänomenologie des Geistes vollendet. Man hat die oft wiederholte Angabe dieser Tatsache für gesucht gehalten. Wir beginnen aber mit derselben unsere Darstellung" usf. Diese freilich oft wiederholte Angabe ist nicht bloß gesucht, sondern falsch. So theatralisch die Phrase klingt, so unvorstellbar ist die Sache. Wir haben die Vorgänge geschildert, wie sie in Wirklichkeit gewesen sind.

3. Die erste Differenz zwischen Schelling und Hegel.

Schelling hatte von dem Werke große Erwartungen gehegt, solange er Hegel zu den Seinigen, d. h. zu seinen Nachfolgern zählte. „Auf Dein endlich erscheinendes Werk", schrieb er den 11. Jan. 1807, „bin ich voll gespannter Erwartung. Was muß entstehen, wenn Deine Reife sich noch Zeit nimmt, ihre Früchte zu reifen! Ich wünsche Dir nur ferner die ruhige Lage und Muße zur Ausführung

---

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 71 u. 102. — [2] Minden 1835.

so gediegener und gleichsam zeitloser Werke.“ Als er das Werk erhalten und angelesen hatte — er hatte nichts weiter gelesen als die Vorrede —, so antwortete er nach einem halben Jahre, sichtlich gereizt und verstimmt über die Verurteilung seiner Nachbeter, welche in der Vorrede zu lesen stand. Mit diesem Briefe vom 2. Nov. 1807 endet die Korrespondenz zwischen Schelling und Hegel, und von seiten Schellings auch die Freundschaft.[1] Die beiden ehemaligen Freunde von Tübingen und Jena her haben sich noch zweimal wiedergesehen: im Oktober 1812 in Nürnberg und am 3. September 1829 in Karlsbad.[2]

V. Neue Lebenspläne.

1. Der Brief an J. H. Voß.

Nach der unglücklichen Schlacht mußte Hegel auf eine Änderung seiner äußeren Lebensverhältnisse Bedacht nehmen. Sein kleines Vermögen war längst verbraucht und seine Einnahmen durch Schriften, Vorlesungen und Besoldung viel zu gering, um davon leben zu können; die Universität war im Rückgange begriffen, die Frequenz gesunken, Stadt und Land in Kriegsnot und Elend. Preußen, ohnmächtig, zerrissen, von Kriegsschulden erdrückt, lag danieder unter der Last des Friedens von Tilsit (Juli 1807), wogegen die Rheinbundstaaten unter dem Bunde mit Napoleon florierten, wie Bayern, Württemberg, Sachsen und das neue Kurfürstentum Baden.

Auf dieses letztere hatten sich Hegels nächste Hoffnungen schon vor der Schlacht gerichtet: auf eine Professur an der Universität Heidelberg, welche einst Kurfürst Ruprecht von der Pfalz gegründet (1386) und jetzt Kurfürst Karl Friedrich von Baden unter dem Namen „Ruperto-Carola“ erneuert hatte (1803). Von dem Wunsche nach einer Professur in Heidelberg bewegt, schrieb Hegel an Joh. Heinrich Voß, der in den Jahren 1802—1805 in Jena gelebt hatte, und jetzt von Karl Friedrich mit einer Pension nach Heidelberg

---

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 102 und 103 Anm. (Bamberg, 1. Mai 1807.) Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Buch I. Kap. XI. S. 145 u. 146.

[2] Ebendas. Buch I. Kap. XVI. S. 215 f. Briefe von und an Hegel. I. S. 350. (Br. an Niethammer vom 23. Okt. 1812.) II. S. 326. (Br. Hegels an seine Frau in Karlsbad vom 3. September 1829.) Wie Hegel über Schellings erste Frau (Karoline) gedacht hat, sehen wir aus einer Stelle seines Briefes an Niethammer vom 4. Okt. 1809. Briefe. I. S. 248. Solche Frauen waren gar nicht nach seinem Sinn.

berufen war, wie einst Klopstock nach Karlsruhe. Er ließ in sein Schreiben ein Wort einfließen, welches bei Voß eine gute Stätte fand. Wie Luther die Bibel, Voß den Homer deutsch haben reden lassen, so habe er, ohne sich mit solchen Vorgängern irgendwie vergleichen zu wollen, den Versuch gewagt, die deutsche Sprache in die Ausdrucksweise der Philosophie einzuführen. Voß hatte alsbald mit dem Regierungsbeamten (v. Reizenstein) gesprochen, welcher die Angelegenheiten der neubadischen Universität zu leiten hatte, dieser aber hatte mit Bedauern erklärt, daß die Kasse der Akademie auf dringende Bedürfnisse einzuschränken sei. Wahrscheinlich war über die Besetzung der philosophischen Professur schon verfügt.

„Der Genius Deutschlands segne Ihren Entschluß", hatte Voß in seiner Antwort bemerkt, „die Philosophie aus den Wolken wieder zum freundlichen Verkehr mit wohlredenden Menschenkindern zurückzuführen! Es scheint mir, daß ein inniges Vernehmen und Empfinden außer der traulichen Herzenssprache nicht einmal möglich sei; und daß unsere reiche Ursprache für die freiesten und zartesten Regungen des Geistes entweder Bildung habe, oder geschmeidige Bildsamkeit. Ein Olympier in Hirtengestalt würde größere Wunder tun, als durch übermenschliche Erscheinungen."[1]

Unter Hegels Spezialkollegen, von deren Überzahl wir schon gesprochen haben, waren zwei, die durch ihre spätere Wirksamkeit sich einen Namen erworben und Schule gemacht haben: Jakob Friedrich Fries aus Barby und K. Christian Friedrich Krause aus Eisenberg.[2] Jener, innerhalb der kantischen Schule der beharrliche Gegner der metaphysischen und monistischen Richtung, welche in Reinhold ihren Anfang genommen und in Fichte und Schelling ihre seitherige Höhe erreicht hatte, war im Jahre 1805 nach Heidelberg berufen worden, wohin sich Hegel gewünscht hatte; dieser, schon mit 21 Jahren Privatdozent (1802), der sich innerhalb der von dem Identitätsprinzip beherrschten Richtung mit einem panentheistischen System trug und eine neue deutsch lautierende Ausdrucksweise der zweckwidrigsten und abstrusesten Art in die Philosophie einführen wollte, war nach Dresden gegangen: „der aufgeblasene Krause", sagte Niethammer.[3]

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 57. (Br. v. 24. Aug. 1805.)
[2] Vgl. dieses Werk. Bd. V. (4. Aufl.) Buch IV. Kap. V. S. 630f. S. 637.
[3] Briefe von und an Hegel. I. S. 48 u. 56. Br. Nieth. Würzburg, 19. Dez. 1804. Br. Hegels. Jena, 4. März 1805.

2. Die Berufung nach Bamberg.

Hegels Blicke richteten sich nach Bayern und spähten umher nach einer ihm angemessenen akademischen Professur. Da aber Würzburg nicht mehr und Erlangen noch nicht zu Bayern gehörte, und München noch keine Universität hatte, so gab es damals keine andere bayrische Universität als Landshut, womit Ingolstadt seit dem Jahre 1800 vereinigt war. Hier aber fand sich keine für Hegel offene Stelle. Die akademischen Pläne mußten vorläufig zurückgestellt werden gegen die journalistischen. Am liebsten hätte er in München ein kritisches Journal der deutschen Literatur gegründet, und zwar im Anschluß an die dort neugestiftete königliche Akademie der Wissenschaften, deren Präsident Jacobi und einflußreiches Mitglied Schelling war, aber dieser selbst widerriet den Plan und ließ Jacobis ungünstige und üble Einflüsse fürchten.

Da eröffnete ihm Niethammers befreundete, stets hilfsbereite Hand den Zugang zu einer publizistischen Tätigkeit nicht unerwünschter und einträglicher Art. Es handelte sich um die Redaktion der Bamberger Zeitung, welche, im Privatbesitz befindlich, unter der Aufsicht der Landesbehörde stand und von einem französischen Emigranten redigiert worden war, welchen der Marschall Davoust mit sich genommen hatte; dann war sie in die ungeschickten Hände eines Professor Täuber geraten, der die Abonnenten nicht anzog, sondern verscheuchte. Der Geheimrat Bayard hatte Niethammern selbst die Redaktion angetragen, dieser aber, als Landesdirektionsrat schon mit Amtsgeschäften überhäuft, hatte abgelehnt und seinen Freund Hegel in Vorschlag gebracht. Bayard, ein heller und gewandter Kopf, ging gleich auf die Sache ein, beseitigte schnell einige noch im Weg befindliche Hindernisse und redigierte selbst die Zeitung, bis Hegel Jena verlassen konnte.

Noch ehe er kam, war Niethammer als Zentralschul- und Studienrat nach München versetzt worden, wodurch sein Wirkungskreis beträchtlich erweitert und über das ganze neubayrische Königreich ausgedehnt wurde. Mit dem Worte des gekreuzigten Schächers schrieb Hegel: „Herr, wenn Du in Dein Reich kommst, gedenke mein, will ich beten!“[1]

---

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 61. (Br. vom 6. August 1806.) Vgl. S. 145. (Br. vom 23. Dezember 1807.) Vgl. S. 83—89. (Briefe vom 16. und 20. Febr. 1807.)

Siebentes Kapitel.

Hegels publizistische und pädagogische Wirksamkeit im Königreich Bayern. Die Gründung seines Hausstandes.

I. Die Bamberger Zeitung.

1. Das Redaktionsgeschäft.

Schon auf die erste Anfrage von seiten Niethammers hatte Hegel geantwortet, daß ihn das Redaktionsgeschäft interessieren werde, denn er habe die Weltbegebenheiten stets mit Neugierde verfolgt. Er kam im März 1807 und blieb bis Ende November 1808, also etwas über anderthalb Jahre. Während des ersten Jahres (von Ostern 1807 bis Ostern 1808) galt er als beurlaubter Professor in Jena, so daß er noch ein Jahr lang seine dortige Besoldung bezog. Nachdem die Einkünfte der Zeitung so geordnet waren, daß der Gewinn zwischen Besitzer und Redakteur zu gleichen Hälften verteilt wurde, so konnte Hegel seine Bamberger Einnahme auf 1300—1400 Gulden jährlich veranschlagen.

Die „Bamberger Zeitung mit Königlich-allergnädigster Freiheit", in Quartformat auf Löschpapier gedruckt, erschien täglich im Umfange eines halben Bogens, der aus zwei Blättern oder acht Spalten bestand, deren letzte und (teilweise) vorletzte zu klein gedruckten Lokalnachrichten und Bekanntmachungen verwendet wurden. Verlag und Redaktion blieben ungenannt; sogenannte Leit- oder Korrespondenzartikel gab es so gut wie keine, die Tagesereignisse hervorragender Art, an denen die Zeit reich und überreich war, wurden aus andern Blättern gesammelt, in der Kürze mitgeteilt, übersichtlich zusammengestellt und geordnet. Eine der wichtigsten Hauptquellen war der „Pariser Moniteur". Ein einziges Mal merkt man den philosophischen Redakteur: in der Berichterstattung über einen Gedächtniskünstler, der in Paris seine Kunststücke zum Besten gegeben hat, in der Beurteilung dieser Mnemotechnik, die ein Zeichen der Verrücktheit wäre, wenn sie nicht geflissentlich und spielend, sondern unbewußt und gleichsam im natürlichen Gange des Geistes ausgeübt würde.[1]

2. Die Weltbegebenheiten.

Wir sind im napoleonischen Weltreiche, in der Fülle und auf der Höhe seiner Macht, noch nicht auf dem höchsten Gipfel. Noch

[1] Bamberger Zeitg. Nr. 16. 19. März. Vgl. Haym. Vorl. XII. S. 270 f. S. 505.

ist der siegreiche Krieg mit Rußland und Preußen (1806—1807) nicht beendet, noch hat der siegreiche Krieg gegen Österreich (1809) nicht begonnen. Napoleon als Kaiser der Franzosen und König von Italien, als Protektor des Rheinbundes (seit 12. Juli 1806) steht an der Spitze der Welt. Das heilige römische Reich deutscher Nation ist untergegangen (6. August 1806). Unversöhnlich dauert der Krieg auf Leben und Tod zwischen Frankreich und England.

Wenn wir die beiden Jahrgänge der Bamberger Zeitung von 1807 und 1808 durchblättern, welche Masse ungeheurer welterschütternder Ereignisse zieht an uns vorüber: die Schlacht bei Eylau (7. Febr. 1807), die Einnahme von Danzig durch Lefèvre (21. Mai 1807), die Schlacht bei Friedland (14. Juni 1807), der Friede von Tilsit (Juli 1807), von seiten der Besiegten die Anerkennung des Großherzogtums Warschau, des Königreichs Sachsen, des neufranzösischen Königreichs Westfalen unter Hieronymus Napoleon, des neufranzösischen Königreichs Holland unter Louis Napoleon, des Protektorats des Rheinbundes und der Kontinentalsperre, die französische Expedition nach Portugal unter Junot, die Thronentsetzung des Hauses Braganza in Portugal, die englische Expedition nach Kopenhagen, das Bombardement der Stadt, die Auslieferung der dänischen Flotte (Sept. 1807), der Thronstreit in Spanien zwischen Vater und Sohn, Karl IV. und Ferdinand VII. (Prinzen von Asturien), die Thronentsetzung des Hauses Bourbon in Spanien, das neuspanische Königreich unter Josef Napoleon, der französisch-englische Krieg auf der pyrenäischen Halbinsel, der französische Krieg in Spanien mit dem Aufstand des spanischen Volkes (hier lag der auch von Napoleon vorempfundene Keim seines Verderbens), der von Napoleon geladene Fürstenkongreß zu Erfurt, wo in den Oktobertagen 1808 die Rheinbundfürsten, an der Spitze die Könige von Bayern, Württemberg und Sachsen, sich um die Kaiser von Frankreich und Rußland scharten, die glänzenden Feste in Weimar, die Gespräche Napoleons mit Goethe und Wieland, lauter Ereignisse der erstaunlichsten und interessantesten Art, worüber Hegel von Knebel als Augenzeugen entzückte Mitteilungen und Schilderungen erhielt.[1] Der Kaiser von Österreich war nicht

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 184—186, S. 187—190. (Briefe vom 28. Sept. u. 7. Okt. 1808.) Vgl. Bamberger Zeitg. 1808. Nr. 277—295. (3. bis 21. Okt. 1808.)

geladen und nicht erschienen. Die antinapoleonischen Stimmungen in Wien, in der Vermehrung und Steigerung begriffen, trieben zum Kriege von 1809, womit sich Napoleon auf den Gipfel seiner Macht und Herrschaft erhob.

Obgleich die Zeitung, von außen betrachtet und mit heutigen Augen, ein recht elendes Aussehen hat, so kann man durch Art und Inhalt ihrer Berichterstattung sich noch heute gefesselt fühlen und wird einige weittragende Begebenheiten mit gespanntem Interesse von Blatt zu Blatt verfolgen, wie namentlich den spanischen Thron- und Familienstreit, der in seiner ganzen Ausdehnung vorgeführt und geschildert wird, vom Pöbelaufstande in Aranjuez, der Gefangennahme des Friedensfürsten und der Ankunft Napoleons in Bayonne bis zur Thronentsetzung des Hauses Bourbon und der Gründung des neuen Königreichs unter Josef Bonaparte, in allen Szenen, die sich in Aranjuez, Madrid und dem Schlosse Marrac abgespielt haben.[1]

Man wird es unserem Zeitungsredakteur nicht im Ernste zum Vorwurf machen, daß derselbe in Bamberg, mitten in einem Königreich von jüngster napoleonischer Schöpfung, selbst voller Bewunderung vor Napoleons militärischem und politischem Genie, vor ihm als Feldherrn, Staatsmann und Gesetzgeber, „dem großen Staatsrechtslehrer von Paris", sich nicht in patriotischer Rede wider die Fremdherrschaft ergangen hat. Dazu paßte weder die Zeit noch die Zeitung noch der Mann. Ein antinapoleonisches Wort, und die Zeitung war verloren. Die Stimmungen, welche in den Jahren 1807 und 1808 herrschten, waren weit entfernt von den Stimmungen, welche in den Jahren 1813, 1814 und 1815 zur Herrschaft und zum Siege gelangen sollten.

3. Ein drohender Konflikt.

Wie es mit der Beaufsichtigung der Presse im Königreich Bayern stand, hatte Hegel gelegentlich zur Genüge erfahren. In einem Artikel „München, den 13. August" hatte er die Nachricht gebracht, daß nach königlichem Dekret die bayrische Armee in ihren drei Divisionen drei Übungslager bei Plattling, Augsburg und Nürnberg beziehen solle.[2] Die Sache war schon in andern Zei-

[1] Bamberger Zeitung von Nr. 98 an (17. April 1807 bis Madrid, den 19. März 1808) die fortlaufenden Schilderungen der spanischen Vorgänge. Hegels Tätigkeit reicht bis zum Anfange der Bulletins der Armee in Spanien. Nr. 330 bis 333 (1808). — [2] Ebendas. Nr. 232, den 19. August 1808.

tungen berichtet worden. Zufällig war ihm ein Stück von einer Abschrift des königlichen Dekrets in die Hände gekommen, und er hatte um der Genauigkeit willen den Wortlaut in den Artikel aufgenommen. Plötzlich wurde er von seiten des Ministeriums mit der Suspension der Zeitung (was mit dem ökonomischen Ruin des Besitzers und Redakteurs gleichbedeutend war) bedroht, wenn er nicht die Militärperson nenne, welche ihm die Mitteilung gemacht habe. Er geriet in die peinlichste Verlegenheit und schrieb an Niethammer: „Da in solchem Falle schleunige Hilfe nötig ist, so würde ich keinen Rat finden, als in München selbst durch persönliche Gegenwart Gnade zu erflehen.“[1]

Er war schon in Nürnberg, als er erfuhr, daß die Bamberger Zeitung plötzlich verboten und die Pressen versiegelt worden seien; er bezog die Maßregel auf jene frühere Androhung und geriet abermals in die heftigste Unruhe, bis er sicher war, daß zwischen beiden Vorfällen kein Zusammenhang bestehe.[2]

II. Der Übergang zu einem neuen Lehramt.

1. Die Zeitungsgaleere.

Aber eine solche abgeschiedene Unabhängigkeit, deren sich ein Zeitungsredakteur in einer bayrischen Provinzialstadt erfreuen konnte, war keineswegs nach Hegels Wunsch und Sinnesart, denn er war, wie seine Lehre, viel zu staatlich gesinnt, um in einer Arbeit Befriedigung zu finden, die nicht in die Ordnung und das Gefüge der öffentlichen Interessen eingegliedert war und nicht selbst an ihrer Stelle fördernd und leitend in das Ganze einzugreifen vermochte. Sehr bald seufzte er über das „Zeitungsjoch“, über die „Zeitungsgaleere“. Schon den 30. Mai 1807 schreibt er an Niethammer: „Diese Arbeit kann nicht als ein solides Etablissement angesehen werden“. „So verführerisch die isolierte Unabhängigkeit ist, so muß jeder im Zusammenhange mit dem Staat und in der Arbeit für denselben stehen. Die Befriedigung, die man im Privatleben zu finden glaubt, ist doch täuschend und ungenügend.“[3] Und ein Jahr später: „Der Aufenthalt in einer Provinzialstadt kann immer für eine Verweisung angesehen werden, wenn man es auch selbst wäre, der sich verwiese. Nur eine Universität, die

[1] Briefe usf. I. S. 183. (Br. vom 15. Sept. 1808.) — [2] Ebendas. I. S. 220 f. (Br. an Niethammer vom 20. Febr. 1809.) — [3] Ebendas. I. S. 112.

sich gleichfalls zum obersten Zentrum von Tätigkeit und Interesse macht, kann mit einer Hauptstadt rivalisieren und sich selbst zu einer machen."[1]

2. Nürnberg, Altorf, Erlangen.

Hegels sehnlichster Wunsch ging auf eine bayrische Universität. Infolge der Rheinbundsakte (12. Juli 1806) wurde das Gebiet der alten und berühmten Reichsstadt Nürnberg mit der dazugehörigen Universität Altorf dem Königreich Bayern einverleibt. Die Universität Altorf wurde im Jahre 1809 aufgehoben und mit Erlangen vereinigt.

Das Fürstentum Bayreuth mit der ihm zugehörigen Universität Erlangen, von 1791—1806 unter preußischer Regierung, von 1806 bis 1810 unter französischer Verwaltung, wurde ebenfalls dem Königreiche Bayern einverleibt (29. Juni 1810). Ein königliches Dekret vom 25. November 1810 verkündete, daß nunmehr das Königreich Bayern zwei vollständige Universitäten haben sollte: Landshut und Erlangen. Jenes war die katholische, dieses die protestantische Landesuniversität. Seitdem konzentrierten sich Hegels Wünsche auf eine Professur der Philosophie an der Universität Erlangen. Doch lag dieses Ziel in der Ferne und konnte im Jahre 1808 noch nicht in Frage kommen.

Eine protestantische Universität hatte ihm schon in Bamberg als Ziel seiner Wünsche vorgeschwebt. „Also, bester Freund", schrieb er den 23. Dezember 1807 an Niethammer, „eine mehr oder weniger protestantische Universität werden Sie uns gewiß noch bekommen oder zurichten, und dann, in diesem Ihrem Reiche, gedenken Sie meiner! Hier und an der Zeitung lassen Sie mich nicht."[2]

3. Der neue Schulplan.

Als Oberschulrat in München und einflußreichstes Mitglied der „Sektion für die öffentlichen Unterrichts- und Erziehungsanstalten" hatte Niethammer den neuen Schul- und Studienplan ausgearbeitet, der durch das königliche Edikt vom 3. Nov. 1808 Gesetzeskraft erhielt und als „Allgemeines Normativ für die Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten" den Behörden verkündet wurde. Man nannte ihn auch den Niethammerschen Schulplan.

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 169. (Br. v. 20. Mai 1808.)
[2] Ebendas. I. S. 145. Vgl. dieses Werk oben Kap. VI. S. 74.

Diesem Plane gemäß sollte der öffentliche Unterricht von den Elementarschulen, d. h. den in zwei Klassen abgestuften Primärschulen zu den Progymnasien und Real- oder Bürgerschulen fortschreiten, dann zu den Gymnasial- und Realinstituten aufsteigen, so daß die Lyzeen eine gewisse Zwischenstellung zwischen Gymnasium und Universität übrig behielten, ohne ein notwendiges Durchgangsstadium zu sein.

Die Aufgabe der Gymnasien sollte das gelehrte Sprachstudium sein, die der Realinstitute (deren es zwei gab: in Nürnberg und in Augsburg) das gelehrte Sachstudium; der philosophische Unterricht sollte dort in der „Einleitung in das spekulative Studium der Ideen", hier in „dem kontemplativen Studium der Ideen" bestehen. Auf diese Art gelangte die Philosophie zu einer ungemeinen pädagogischen Geltung. In jeder der vier Gymnasialklassen (Unterklasse, untere und obere Mittelklasse, Oberklasse) sollte der philosophische Unterricht in vier Stunden wöchentlich dergestalt erteilt werden, daß in der Unterklasse (Untersekunda) Logik, Rechts- und Pflichtenlehre, in der unteren Mittelklasse (Obersekunda) Kosmologie und natürliche Theologie, in der oberen Mittelklasse (Unterprima) Psychologie und Ethik, und in der Oberklasse (Oberprima) philosophische Enzyklopädie zu lehren war. Die Grundlage des gesamten Gymnasialunterrichts blieb das Studium der alten Sprachen und Literatur.[1] Niethammer hatte seine pädagogischen Grundanschauungen in einer gleichzeitigen Schrift über den „Streit des Philanthropinismus und Humanismus" öffentlich dargetan, er hatte darin die beiden entgegengesetzten Richtungen der Pädagogik, welche man heute als die realistische und humanistische bezeichnet, in ihrer Bedeutung gewürdigt, ihre Berechtigung erörtert und die Gymnasien in ihrem ganzen Umfange für den humanistischen Unterricht in Anspruch genommen.[2]

III. Das Rektorat des Gymnasiums in Nürnberg.

1. Berufung und Lebenswendepunkt.

Noch war das allgemeine Normativ nicht erlassen, als Niethammer schon am 26. Oktober 1808 dem Freunde in Bamberg

---

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 204—207.

[2] Der Titel dieser von Hegel höchlich gebilligten Schrift, als deren Verfasser Niethammer sich mit allen seinen Titeln genannt hatte, hieß: „Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts

schrieb: „Ich habe Ihnen zu melden den Auftrag, daß Sie zum Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaften und zugleich zum Rektor des Gymnasiums in Nürnberg ernannt worden sind, und daß man wünscht, Sie möchten Ihre Reise so einrichten, daß Sie schon im Anfang oder spätestens in der Mitte der folgenden Woche in Nürnberg, wo Ihre Anwesenheit dringend erforderlich werden wird, eintreffen".[1]

Hegel fühlte sich durch diese seine Aufnahme in den aktiven Staatsdienst, durch diese Berufung in ein philosophisches und pädagogisches Lehr- und Verwaltungsamt höchst beglückt und befriedigt; zugleich rührte ihn tief dieser neue Beweis der Schätzung und der freundschaftlichen Gesinnung von seiten Niethammers; denn er gehörte zu den Charakteren, welche der Dank und die Dankesschuld nicht drückt, sondern hebt, die gern und aus freudigem Herzen dankbar sind. „Die Liebe meiner Freunde zu mir, die, nächst meiner Wissenschaft, oder wenn diese Seite nicht zum Glücke gehört, allein das Glück meines Lebens ausmacht, werde ich zu erhalten mich bestreben, mein weiteres Glück aber der Zeit und meinem Herzen, unabhängig von nicht gebieterischen Umständen, überlassen und anvertrauen."[2]

In seinem Leben war ein Wendepunkt eingetreten. Es schien ihm, als ob das Schicksal gleichsam seine Pflicht gegen ihn erfüllt habe. Und er verdankte es dem vielbewährten Freunde, daß nun auch das Schicksal seine Schuld bezahlt hatte, wie er es ihm zu verdanken gehabt, daß einst der Verleger der Phänomenologie die seinige abgetragen. „Den ganzen Ausdruck meiner Befriedigung kann ich nicht hierher schreiben. Heute also trete ich in diejenige Existenz, in welcher man von dem Schicksal nichts weiter zu fordern hat, um das zu tun, was man vermag, noch auf dasselbe eine Schuld schieben kann in Ansehung dessen, was man nicht täte. Sie sind dieser mein Schöpfer, ich Ihr Geschöpf, das Ihrem Werke mit dem Gefühl entsprechen wird und, wills Gott, d. h. jetzt ich, mit den Werken, und ich will es."[3]

---

unsrer Zeit, dargestellt von Fried. Imman. Niethammer, der Philos. und Theol. Doct., der Königl. Akademie der Wissensch. zu München außerordentl. Mitgl., Bayerisch. Central-Schul- und Studien-Rath bei dem Geh. Minist. des Innern". Jena bei Fried. Fromman. 1808.

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 191 f. — [2] Ebendas. I. S. 195. (Br. v. 28. Oktober 1808.) — [3] Ebendas. S. 195 u. 196. (Br. v. 29. Oktober 1808.)

2. Amtliche Verhältnisse und Übelstände.

Hegels nächster Vorgesetzter in den Jahren 1808—1810 war als Schulrat des Pegnitzkreises (Kreisschulrat in Nürnberg) der ihm von Jena und Bamberg her wohl bekannte und befreundete Professor Paulus, der in demselben Verwaltungszweige später nach Ansbach versetzt (1810) und noch in demselben Jahr als Professor der Theologie und Philosophie an die neubadische Universität Heidelberg berufen wurde.

Das Schulamt in Nürnberg brachte der Mängel und Übelstände, namentlich während der ersten Jahre, recht viele mit sich; die Einkünfte waren, mit denen in Bamberg verglichen, um ein Drittel geringer. Als Professor erhielt Hegel 900 Gulden jährlich, als Rektor 100 Gulden mit freier Wohnung, was der Administrator unbegreiflicher- und unanständigerweise so auslegte, als ob es geheißen hätte „hundert Gulden oder freie Wohnung", in welchem Falle Hegel entschlossen war, das Rektorat abzulehnen.[1] Die finanziellen Verhältnisse waren so wenig geordnet, daß es immer Besoldungsrückstände gab, und Hegel mitunter in die Lage kam, den täglichen Lebensunterhalt nicht bezahlen zu können. Es war kein Pedell vorhanden, kein Kopist, kein Aversum für Schreibmaterialien, die privilegierten Schulbuchhandlungen verkauften die Schulbücher teurer als die gewöhnlichen Buchhandlungen! Die Schullokale waren in elendem Zustande und ohne Schutz gegen die Sonnenblendung; und was endlich einer der unerträglichsten und schimpflichsten Übelstände war, worüber Hegel in seinen Briefen an Niethammer immer von neuem derb und drastisch klagen und jammern mußte: das Gymnasium wie die beiden Primärschulen in Nürnberg (Sebaldus- und Lorenzschule) entbehrten jeglicher Kloakeneinrichtung.[2]

3. Logik, Propädeutik und Rektoratsreden.

Am 12. Dezember 1808 hatte der Unterricht in dem neubayrischen Gymnasium zu Nürnberg begonnen. Die Dinge rückten sich allmählich zurecht und kamen in einen geregelten, ruhig fortschreitenden Gang. Die achtjährige Dauer seiner Wirksamkeit als Professor und Rektor des Ägidiengymnasiums zu Nürnberg bildet im Leben Hegels eine sehr arbeitsvolle, sehr fruchtbare und glückliche Periode.[3]

---

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 217. (Br. v. 12. Febr. 1809.)

[2] Ebendas. S. 216—218. — [3] Der erste Brief aus Nürnberg ist vom 14. Dezember 1803, der letzte vom 10. Oktober 1816.

Die Phänomenologie des Geistes war als „System der Wissenschaft. Erster Teil" erschienen und hatte den Stufengang des Bewußtseins von den niedrigsten Anfängen bis zur wahren Erkenntnis oder zum „absoluten Wissen" dargetan. Nun mußte als zweiter Teil das System des absoluten Wissens folgen, dessen Grundlage und wiederum ersten Teil die Logik ausmachte. Es war eine neue Logik, welche in der Geschichte dieser Wissenschaft eine Epoche bildet. Die erste Epoche ist bezeichnet durch Aristoteles, die zweite durch Kant, die dritte durch Hegel. Wie sich die Phänomenologie Hegels zur jenaischen Periode verhält, so verhält sich die Logik zur nürnberger; ihre ersten beiden Teile erschienen 1812 und 1813, der dritte und letzte 1816.

Als Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaften hat Hegel mit einiger Abweichung vom Normativ in der Unterklasse Rechts- und Pflichtenlehre (inbegriffen die politischen und religiösen Pflichten), in der Mittelklasse Phänomenologie und Logik, in der Oberklasse philosophische Enzyklopädie gelehrt. Aus seinen Originalheften und aus den Nachschriften seiner Diktate wie seiner mündlichen Erläuterungen ist diese seine „Philosophische Propädeutik", die in den Jahren 1809—1811 entstanden war, von Rosenkranz als der XVIII. Band der Werke herausgegeben worden (1840). Da die Logik zweimal vorkommt: 1. als Unterrichtsobjekt der Mittelklasse und 2. als erster Teil der philosophischen Enzyklopädie, welche das Unterrichtsobjekt der Oberklasse ausmacht, so umfaßt sie bei weitem den größten Teil der Propädeutik (80 Seiten von 205) und entspricht auch dadurch dem Charakter der nürnberger Periode.

Schon in Bamberg hatte ihn Niethammer aufgefordert, ein Lehrbuch der Logik zu schreiben, zugleich wollte er ihm eine Stelle als Religionslehrer an einem dortigen Seminar verschaffen. Aber zwischen jenen pantheistischen Gottes- und Religionsideen, welche er in der Schweiz gehegt und später logisch entwickelt hatte, und einer Religionslehre nach dem Sinne eines protestantischen Seminars in Bamberg war ein so greller Kontrast, daß Hegel über die Zumutung der beiden gleichzeitigen Geschäfte einen humoristischen Schrecken empfand und die Sache ablehnte. „Zugleich theologischen Unterricht zu geben und Logik schreiben, wissen Sie wohl, wäre Weißtüncher und Schornsteinfeger zugleich sein, Wiener Tränkchen nehmen und Burgunder dazu trinken; — der ich viele Jahre lang auf dem freien Felsen

bei dem Adler nistete und reine Gebirgsluft zu atmen gewohnt war, sollte jetzt lernen, von den Leichnamen verstorbener oder (der modernen) totgeborener Gedanken zehren und in der Bleiluft des leeren Geschwätzes vegetieren; — denn Theologie auf einer Universität wollte ich gern vortragen, und hätte es wohl nach einigen Jahren fortgesetzter philosophischer Vorlesungen getan, aber α) aufgeklärte Religionslehre, aber β) für Schulen, aber γ) in Bayern, aber δ) unter der Aussicht der daraus entstehenden Ansprüche der christlich protestantischen hiesigen Kirche an mich; — eine Berührung, deren Gedanke mir eine Erschütterung durch alle Nerven gibt, als ob die christliche Kirche eine geladene galvanische Batterie wäre, ε, ζ, η usf. — Herr! gib, daß dieser Kelch vorübergehe!"[1]

In seiner nürnberger Propädeutik vertragen sich Logik und Religionslehre sehr wohl miteinander und hängen genau zusammen. Nach dem Jahresbericht des Gymnasiums von 1812 hat Hegel in jeder der drei Klassen wöchentlich nicht vier philosophische Unterrichtsstunden gegeben, sondern drei und eine Stunde Religionslehre.[2]

Ein schönes Denkmal der Gymnasialleitung Hegels sind seine fünf Rektoratsreden, welche er am Schlusse des Schuljahres zur Feier der Preisverteilung und der Abiturienten-Entlassung gehalten hat: am 29. September 1809, 14. September 1810, 2. Sept. 1811, 2. September 1813, 30. August 1815.[3]

Gleich die erste dieser Reden erleuchtet die Aufgabe und Bedeutung der humanistischen Schule in einer so herrlichen Klarheit, daß wir einige ihrer Stellen, da sie die Gesinnung und Denkart des Redners charakterisieren, unseren Lesern vorführen. „Der Geist und Zweck unserer Anstalt ist die Vorbereitung zum gelehrten Studium, und zwar eine Vorbereitung, welche auf den Grund der Griechen und Römer erbaut ist. Seit einigen Jahrtausenden ist dies der Boden, auf dem alle Kultur gestanden hat, aus dem sie hervorgesproßt, und mit dem sie in beständigem Zusammenhange gewesen ist. Wie die natürlichen Organisationen, Pflanzen und Tiere, sich der Schwere entwinden, aber dieses Element ihres Wesens nicht verlassen können, so ist alle Kunst und Wissenschaft jenem Boden entwachsen; und obgleich auch in sich selbständig geworden, hat sie sich

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 138. (Bamberg, November 1807.)
[2] Ebendas. I. S. 330. Anm.
[3] Vermischte Schriften. Bd. I. (Bd. XVI der Werke.) S. 131—199.

von der Erinnerung jener ältern Bildung nicht befreit. Wie Antäus seine Kräfte durch die Berührung der mütterlichen Erde erneuerte, so hat jeder neue Aufschwung und Bekräftigung der Wissenschaft und Bildung sich aus der Rückkehr zum Altertum ans Licht gehoben." „Lassen wir es aber gelten, daß überhaupt vom Vortrefflichen auszugehen ist, so hat für das höhere Studium die Literatur der Griechen vornehmlich, und dann die der Römer, die Grundlage zu sein und zu bleiben. Die Vollendung und Herrlichkeit dieser Meisterwerke muß das geistige Bad, die profane Taufe sein, welche der Seele den ersten und unverlierbaren Ton und Tinktur für Geschmack und Wissenschaft gibt. Und zu dieser Einweihung ist nicht eine allgemeine, äußere Bekanntschaft mit den Alten hinreichend, sondern wir müssen uns ihnen in Kost und Wohnung geben, um ihre Luft, ihre Vorstellungen, ihre Sitten, selbst, wenn man will, ihre Irrtümer und Vorurteile einzusaugen, und in dieser Welt einheimisch zu werden, — der schönsten, die gewesen ist. Wenn das erste Paradies das Paradies der Menschennatur war, so ist das zweite, das höhere, das Paradies des Menschengeistes, der in seiner schönern Natürlichkeit, Freiheit, Tiefe und Heiterkeit, wie die Braut aus ihrer Kammer, hervortritt. Die erste wilde Pracht seines Aufgangs im Morgenlande ist durch die Herrlichkeit der Form umschrieben, und zur Schönheit gemildert; er hat seine Tiefe nicht mehr in der Verworrenheit, Trübseligkeit oder Aufgeblasenheit, sondern sie liegt in unbefangener Klarheit offen; seine Heiterkeit ist nicht ein kindisches Spielen, sondern über die Wehmut hergebreitet, welche die Härte des Schicksals kennt, aber durch sie nicht aus der Freiheit über sie getrieben und aus dem Maße getrieben wird. Ich glaube nicht zu viel zu behaupten, wenn ich sage, daß wer die Werke der Alten nicht gekannt hat, gelebt hat, ohne die Schönheit zu kennen."[1]

In seinem ersten Briefe aus Nürnberg, nachdem er das Normativ kennengelernt und die darin enthaltene Würdigung der klassischen Studien, schreibt Hegel an Niethammer: „Meinen Dank sage ich Ihnen nicht nur für das Ganze, sondern vornehmlich auch für die Emporhebung des Studiums der Griechen; seien Sie dafür drei-, sieben- und neunmal gepriesen; sowie für das negative der Ausmerzung aller der Schnurrpfeifereien von Technologie, Ökonomie,

[1] Vermischte Schriften. S. 135, 138 u. 139.

Papillonfangen usf., für die weise Klassen-Verteilung usf., für die Verweisung nicht dieser Dinge an die Realabteilung, sondern für die Errichtung eines gleichfalls gründlichen Studiums der wahren, d. h. der wissenschaftlichen Realkenntnisse in derselben".[1]

Was das Verhalten Hegels als Rektor und Lehrer zu den Schülern betraf, so hat einer seiner ältesten Schüler und späterer Amtsnachfolger, Rektor Lochner darüber einige interessante, an Haym gerichtete briefliche Mitteilungen gemacht, die auch wir unseren Lesern nicht vorenthalten wollen. Hegel wußte den Schülern gegenüber Ernst und Würde mit teilnehmender, die Verhältnisse der Einzelnen beratender Freundlichkeit zu vereinigen. Nach altem Herkommen wurden die Schüler im Gymnasialgebäude im Reiten, Fechten und Voltigieren unterrichtet, sie brachten nebst Mappe und Büchern auch die Rapiere mit in die Schule und fochten miteinander während der Schulpausen im Hofe, in den Gängen und in den Klassen. So kamen studentische Sitten in vorzeitige Aufnahme und führten zuletzt zu Duellen mit gefährlichem Ausgange. Noch im letzten Jahre des hegelschen Rektorats mußte diesen Unsitten durch Verbote und Strafen energisch entgegengetreten werden. War eine Anordnung getroffen und festgestellt, so hielt Hegel mit aller Strenge auf deren Einhaltung. Im Jahre 1812 hatte ein Tanzmeister seinen Unterricht mit Erlaubnis des Rektors den Schülern des Gymnasiums angeboten, und fast alle hatten subskribiert. Dann wollten die meisten ohne triftige Gründe zurücktreten und schickten Lochnern und noch einen Mitschüler zu Hegel, um dessen Erlaubnis zu erbitten. „Aber wie wurden wir angelassen! Kaum weiß ich noch, wie wir die Treppe hinabkamen. Offenbar wollte er das dem Mann garantierte Einkommen nicht geschmälert sehen, und kurz, wir mußten tanzen, bis der Sommer zu Ende war."[2]

IV. Die Gründung des Hausstandes.

1. Die Frage des ehelichen Glücks.

Als Hegel nach Nürnberg kam, hatte er das 38. Lebensjahr überschritten, und noch haben wir nirgends eine ernste Andeutung gefunden, daß er den Junggesellenstand aufzugeben gewillt oder bestrebt gewesen sei. Er war keineswegs ein grundsätzlicher Hage-

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 211 f. (Br. v. 14. Dez. 1808.)
[2] Haym. Vorl. XII. S. 276. Anm. S. 505 u. 506.

stolz, aber er hegte von dem Wesen und Wert der ehelichen Gemeinschaft, von der Notwendigkeit wechselseitiger Befriedigung so durchdachte und richtige Vorstellungen, daß er Bedenken trug, ob er sich eigene, in einem Ehebund glücklich zu sein und glücklich zu machen. Sein philosophischer Beruf lastete schwer auf seiner Seele; er mußte mit den Ideen und ihrem Ausdruck ringen, er hatte, wie Moses, eine schwere Zunge und eine schwere Sprache und pflegte zu sagen, daß Gott ihn verdammt habe, Philosoph zu sein. Bei solchen intellektuellen Unruhen und Qualen mochte er wohl zweifeln, ob er für ein reines Lebensglück geschaffen sei, noch dazu für das Doppelglück des ehelichen Lebens.

Von den schlimmen und bösen Affekten, diesen Gewalthabern der menschlichen Natur und Verderbern des menschlichen Glücks, war Hegel ganz frei; es regte sich in ihm nichts von Mißgunst und Neid, nichts von Hochmut und Ehrgeiz, nichts von Eitelkeit, Dünkel und Falschheit. Um so unverblendeter, ohne alle Bitterkeit, stets mit einem Anfluge von Scherz und Humor vermochte er das Getriebe der menschlichen Dinge und Handlungen im großen und im kleinen zu beurteilen. Dieser Hegel, grundgescheit und grundehrlich, lebensklug und zugleich ganz natürlich, einfach und unverstellt in seiner schwäbischen Art und Sprechweise, hochgesinnt und gesellig heiter und leichtlebig, trotz einer gewissen grämlichen Art, die ihm von jeher anhaftete, war wirklich eine sehr liebenswürdige und interessante Persönlichkeit, wenn man den Sinn hatte, ihn zu würdigen, und die Fühlung für den Kern seines tief gegründeten Wesens.

2. Maria von Tucher.

Die Bedeutung, ich möchte sagen den Zauber dieses Mannes hatte Maria von Tucher empfunden, die Tochter eines berühmten, freiherrlichen Geschlechts der alten Reichsstadt Nürnberg. Ihr Vater, J. W. Karl Freiherr Tucher von Simmelsdorf, war Senator der Reichsstadt gewesen, ihre Mutter Susanne, geb. Freiin Haller von Hallerstein, war die Tochter des Reichsschultheißen, der ersten obrigkeitlichen Person von Nürnberg, sie selbst, geb. den 17. März 1791, die älteste von sieben Geschwistern.

Wir kennen nicht die Vorgeschichte ihrer Verlobung, die nach längerem geselligen Verkehr im April 1811 stattgefunden hat und von Hegel mit jubelnder Seele in Gedichten gefeiert wurde, die

uns mehr durch die Tiefe ihrer Empfindung als durch die Glätte und den Wohlklang ihrer Verse anmuten.[1]

In den vertraulichen Aussprechungen der Verlobten sind auch in der Seele der Braut mitunter Zweifel an der Sicherheit ihres wechselseitigen Glücks erregt worden. Es hatte ihr weh getan, in dem Briefe, welchen sie an Hegels Schwester geschrieben hatte, folgende von seiner Hand hinzugefügte Worte zu lesen: „Du siehst daraus, wie glücklich ich für mein ganzes übriges Leben mit ihr sein kann und wie glücklich mich solcher Gewinn einer Liebe, auf den ich mir kaum noch Hoffnung in der Welt machte, bereits schon macht, insofern Glück in der Bestimmung meines Lebens liegt". Diese Einschränkung, dieses „Insofern" war ihr schmerzlich aufgefallen. Ein Bräutigam, der in begeisterten Versen ihr seine Liebe beteuert hatte, und noch im Zweifel sein konnte, ob es in der Bestimmung seines Lebens liege, glücklich zu sein!

Alsbald suchte Hegel sie in einem Briefe zu beruhigen. „Ich habe beinahe die ganze Nacht hindurch an dich in Gedanken geschrieben. Es war nicht um diesen oder jenen einzelnen Umstand zwischen uns, um den es in meinen Gedanken ging, sondern es ging notwendig um den ganzen Gedanken: werden wir uns denn unglücklich machen? Es rief aus den Tiefen meiner Seele: dies kann, dies soll und darf nicht sein! Es wird nicht sein!" „Ich erinnere dich noch daran, liebe Marie, daß auch dich dein tieferer Sinn, die Bildung deines Höheren in dir, es gelehrt hat, daß in nicht oberflächlichen Gemütern an alle Empfindung des Glücks sich auch eine Empfindung der Wehmut anknüpft! Ich erinnere dich ferner daran, daß du mir versprochen, für das, was in meinem Gemüt von Unglauben an Zufriedenheit zurück wäre, meine Heilerin zu sein, d. h. die Versöhnerin meines wahren Inneren mit der Art und Weise, wie ich gegen das Wirkliche und für das Wirkliche — zu häufig — bin; daß dieser Gesichtspunkt deiner Bestimmung eine höhere Seite gibt; daß ich dir die Stärke dazu zutraue; daß diese Stärke in unserer Liebe liegen muß" usf.[2]

Ein anderes Mal hatte in einem ihrer vertraulichen Zwiegespräche Hegel ihrer Gefühlsmoralität die Tauglichkeit zu prak-

---

[1] Rosenkranz teilt die beiden Gedichte vom 13. und 17. April 1811 mit und läßt die Verlobung in der Zwischenzeit geschehen sein. (S. 260—262.)

[2] Briefe von und an Hegel. I. S. 320 f.

tischen Grundsätzen bestritten, wodurch er sie abermals peinlich berührt und eine Äußerung ihres Unwillens hervorgerufen hatte. Nun kann nichts liebenswürdiger und liebreicher sein als der Brief, wodurch er sie versöhnt. „Zuletzt weißt du, daß es böse Männer gibt, die ihre Frauen nur darum quälen, damit ihnen aus dem Verhalten derselben dabei ihre Geduld und Liebe zur beständigen Anschauung komme. Ich glaube nicht, so böse zu sein; aber wenn einem so lieben Wesen, als du bist, nie weh getan werden soll, könnte es mir beinahe nicht leid darum sein, wo ich dir wehe getan, denn ich fühle, daß durch die tiefere Anschauung, die ich dadurch in dein Wesen hinein erhalten habe, die Innigkeit und Gründlichkeit meiner Liebe zu dir noch vermehrt worden ist; tröste dich darum auch damit, daß, was in meinen Erwiderungen unliebevolles und unweiches gelegen haben mag, dadurch alles verschwindet, daß ich dich immer tiefer, durch und durch liebenswürdig, liebend und liebevoll fühle und erkenne. — Ich muß in die Lektion. Lebe wohl — liebste, liebste, holdselige Marie."[1]

Wenn es noch eines Schriftbeweises bedürfte, wie sehr Hegel Marie von Tucher geliebt hat, so wäre es dieser Brief. Das Richtigste war, daß allem endlosen Reflektieren und Zweifeln über glücklich sein und glücklich machen dadurch nach echt hegelscher Art ein Ende gesetzt wurde, daß man zur Sache schritt. Am 16. September 1811 wurde zwischen dem 41jährigen Philosophen und dem 20jährigen Fräulein der Ehebund geschlossen, der in zwanzigjähriger Dauer einer der denkbar glücklichsten sein und werden sollte. Denn das echte, aus dem Innersten quellende Glück vermehrt sich stündlich.[2]

Die tucherschen Vermögensverhältnisse waren so eingeschränkt oder so ungleich verteilt, daß die Tochter nur eine Aussteuer erhielt und einen jährlichen Zuschuß von 100 Gulden.[3] Beinahe hätte

---

[1] Ebendas. S. 323 f. (Briefe an Marie von Tucher. Sommer 1811.)

[2] Nach dem Verlust einer Tochter, die bald nach der Geburt starb, sind aus dieser Ehe zwei würdige Söhne hervorgegangen: der ältere (nach dem Großvater genannt), Karl Hegel, der als Professor der Geschichte an der Universität zu Erlangen am 7. Juni 1898 sein 85. Jahr vollendet hat, gestorben daselbst am 5. Dezember 1901, und der jüngere (nach seinem Paten Niethammer genannt), Immanuel Hegel, der als Konsistorialpräsident der Provinz Brandenburg zu den Führern der kirchlich-orthodoxen Partei gehörte und kurz nach der Niederlegung seines Amtes am 26. November 1891 in Berlin starb, 77 Jahre alt.

[3] Briefe von und an Hegel. I. S. 306. (Br. v. 30. Mai 1811.)

aus Geldmangel die Hochzeit aufgeschoben werden müssen, denn Hegels Besoldung war wieder einmal im Rückstande. Vier Wochen vor der Hochzeit schrieb er an Niethammer: „Es fehlt am besten, nämlich am Geld. Erhalte ich nämlich nicht in kurzem die Auszahlung der 5 monatlichen Besoldungsrückstände, ferner der übrigen mir schuldigen Emolumente oder wenigstens die bestimmte Versicherung über den Termin dieser Auszahlung, so vermag ich ohnehin kaum sustentare vitam quotidianam als Einsiedler, viel weniger als Zweisiedler."[1]

Allmählich besserten sich die ökonomischen Zustände. Nach zwei Jahren wurde Hegel Schulrat und erhielt als solcher ein Funktionsgehalt, wodurch seine jährliche Besoldung, alles gerechnet, sich auf mehr als 1500 Gulden erhöhte. Am 25. November 1813 hat er dieses neue Amt angetreten. Im ersten Winter seiner Ehe wurde der erste Teil seiner Logik in zwei Büchern gedruckt, der Ostern 1812 erschien. „An meiner Logik sind 9 Bogen gedruckt", schrieb er am 5. Februar 1812 an Niethammer, „vor Ostern sollen vielleicht noch 20 mehr gedruckt werden. Was kann ich vorläufig davon sagen, als daß die 25—30 Bogen nur der erste Teil sind, daß sie von der gewöhnlichen sogenannten Logik noch nichts enthalten, daß sie die metaphysische oder ontologische Logik sind; erstes Buch vom Sein, zweites vom Wesen, wenn anders das zweite noch in den ersten Teil kann. Ich stecke bis über die Ohren darin; es ist keine Kleinigkeit, im ersten Semester seiner Verheiratung ein Buch des abstrusesten Inhalts von 30 Bogen zu schreiben." Auf dieses Werk, dessen Inhalt er selbst als den verborgensten bezeichnet, werden wir ein heiteres Wort aus den ersten Wochen seiner Ehe, womit er die zunehmende Verständlichkeit seiner Vorträge in Aussicht stellt, nicht beziehen dürfen: „ich fühle mich jedes Jahr herablassender, vollends dies Jahr seit ich Ehmann bin".[2]

Wieder war in seinem Leben ein Wendepunkt eingetreten, welcher ihm, der sich nichts von künftigem Weltruhm träumen ließ und gar nicht danach geizte, wie ein Abschluß erschien. „Mein irdisches Ziel ist erreicht", schrieb er am 10. Oktober 1811 an Niethammer, „denn mit einem Amte und einem lieben Weibe ist man

[1] Ebendas. I. S. 317. (Br. v. 16. August 1811.)

[2] Briefe von und an Hegel. I. S. 334. (Br. an Niethammer vom 10. Okt. 1811.) Ebendas. S. 334 f.

fertig in dieser Welt; es sind die Hauptartikel dessen, was man für sein Individuum zu erstreben hat; das übrige sind keine eignen Kapitel mehr, sondern etwa nur Paragraphen oder Anmerkungen."[1]

Achtes Kapitel.

Alt- und Neu-Bayern. Die bayrische Finsternis und Reaktion. Hegels Zeit- und Weltanschauung.

I. Bayrische Mängel und Übelstände.

1. Die bureaukratische Zentralisation.

In dem kurzen Zeitraum, der vom Frieden zu Lüneville und dem Reichsdeputationshauptschluß (1801 und 1803) bis zu den beiden Friedensschlüssen in Paris (1814 und 1815) und dem Kongreß in Wien (1815/1816) reicht, ist der moderne Staat Bayern, wie er noch heute besteht, dergestalt zusammengesetzt oder, richtiger gesagt, zusammengewürfelt worden — denn das Würfelspiel der Kriege war dabei einer der Hauptfaktoren —, daß dem altbayrischen Herzogtum, welches als Führer der katholischen Liga im dreißigjährigen Kriege sich die Macht und Würde eines Kurfürstentums gewonnen hatte, eine Menge neuer Bestandteile hinzugefügt wurden: bischöfliche Herrschaften, wie Würzburg, Bamberg, Passau usf., reichsstädtische Gebiete, wie Nürnberg, Augsburg, Regensburg usf., markgräflich-brandenburgische, wie Ansbach und Bayreuth, gefürstete Propsteien, wie Berchtesgaden usf. Da wurden Länder hinzugetan und wieder weggenommen und wieder hinzugetan, wie Würzburg, andere einverleibt und wieder abgetrennt, wie Tyrol und Salzburg. In diesem auf- und abflutenden Ländergemisch gab es zunächst keine andere Staatseinheit als die bureaukratische der Zentralisation nach französischem Muster, wie sie unter dem Ministerium Montgelas (1799—1817) eingeführt und ausgeübt wurde, ohne Rücksicht auf die historischen Besonderheiten, auf die Unterschiede des Glaubens und der Sitten, der katholischen und protestantischen Bevölkerungen: daher diese Zentralisation mit den Grundsätzen der Toleranz und Aufklärung, der Glaubens- und Gewissensfreiheit als politischen Notwendigkeiten verknüpft war.

---

[1] Ebendas. I. S. 324 f.

Mit der neuen Staatseinheit sollte auch eine neue Bildungs- und Kultureinheit Hand in Hand gehen, das neubayrische Königreich sollte ein Musterstaat der Intelligenz werden, womöglich der erste in Deutschland, womöglich in kürzester Zeit. Deshalb berief man eine Menge berühmter und gelehrter Männer in das Land, wie die Jenenser Paulus, Niethammer, Schelling u. a. Indessen ließen sich solche Dinge, wie Volksbildung, nicht von oben herunter machen und importieren, sondern wollten von innen heraus erzogen und entwickelt werden.

Dieser Art der Zentralisation gab man eine Bezeichnung, die sie am allerwenigsten verdiente: man nannte sie „Organisation". Unausgesetzt wurde organisiert und die gemachte Organisation wieder verändert, was man scherzhaft „Verorganisieren" nannte. Keiner der neuen Beamten fühlte den Boden fest unter seinen Füßen, sondern immer bebend.[1] Die einen waren „organisationsneugierig", die andern „verorganisationsgierig". Eine neue Mode Herrnhüte nannte man „Organisationshüte". Da Hegel seinen Freund, den Schulrat Paulus in Bamberg, gern dort behalten wollte, schrieb er an Niethammer: „Verorganisieren Sie uns nur nicht den Paulus!"

2. Der Mangel an Autorität und Publizität.

Die Methode der sogenannten Organisation litt an zwei Grundmängeln, welche Hegel mit aller Schärfe erkannt und in seinen Briefen an Niethammer erleuchtet hat: es fehlte die richtige Art der Autorität, als welche nicht bloß im Kommando besteht, und die richtige Art der Publizität, ohne welche von Volkserziehung und Volksfreiheit nicht die Rede sein kann.[2]

Dem literarischen und wissenschaftlichen Leben, welches einen sehr wesentlichen Teil der nationalen Bildung ausmacht, gebreche eine öffentliche, gewichtige Autorität, ein literarischer Moniteur, welcher imstande sei, die unreifen und schlechten Geburten, pruritus, wie sie Hegel nennt, gleich aus dem Wege zu schaffen, die sonst, wenn man sie gewähren läßt und schweigt, nicht ohne Wirkung bleiben, denn sie haben den ungeheuren Vorteil der Rede über die Stummheit. Er hatte elende Schriften vor Augen, wie die eines gewissen Rottmanner über Jacobis Rede in der Akademie, die eines gewissen Rittershausen über Schellings Rede. „Das eigentliche Mittel, der-

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 183 f. (Hegel an Niethammer. Bamberg, 15. Sept. 1808.) — [2] Ebendas. I. S. 149—154. (Br. v. 22. Jan. 1808.)

gleichen pruritus zu begegnen, fehlt Ihnen", schreibt Hegel an Niethammer, „denn sie haben keinen Moniteur. Das ungewaschene Maul muß man durch Autorität bezähmen und schließen." „Von der Autorität müssen wir ohnehin anfangen, d. h. von dem Glauben, daß um ihres Ruhmes willen — wie andere zunächst um des Ansehens in einem Staate willen — Plato und Aristoteles, (wenn wir sie schon nicht verstehen, d. h. was sie sagten, als schlechtes Zeug finden, indem jetzt unsere Gedanken und die ihrigen einander entgegenstehen), sie mehr Zutrauen als unsere Gedanken verdienen" usf.[1]

Hegels Meinung betrifft einen sehr wichtigen pädagogischen Grundsatz, den wir wohl am besten mit dem goetheschen Worte aussprechen: „Ist Gehorsam im Gemüte, wird nicht fern die Liebe sein". Das gilt auch von dem intellektuellen Gehorsam, der jener Autorität bedarf, von welcher Hegel schreibt: „Von der Autorität muß man ohnehin anfangen" usf.

Dann fährt er so fort: „Die literarische Seite eines Moniteur muß übrigens als Nebensache erscheinen, und die Hauptsache bleibt das politische Äußere und Innere, was eben auf jene auch einen Schein von Autorität wirft. Allein Sie haben auch keinen politischen Moniteur; um das Wort zu transchieren, Sie haben Schreib- und Preß- (hätte schier gesagt Freß-) Freiheit, aber keine Publizität, d. h. daß die Regierung ihrem Volke den Zustand des Staates vorlegt, Verwendung der Staatsgelder, Schuldenwesen, Organisation der Behörden usf. — Dies Sprechen der Regierung mit dem Volke über ihre und seine Interessen ist keins der größten Elemente der Kraft des französischen und englischen Volkes. Es wird viel zu diesem Sprechen erfordert, vor allem aber Mut."[2]

Schon den 8. Juli 1807 hatte Hegel geschrieben: „Aber von München aus scheint die Publizität nicht geliebt oder gesucht zu werden. Und doch ist die Publizität eine so göttliche Macht; gedruckt sieht die Sache so oft ganz anders aus, als gesagt und getan, ihre Schiefheiten kommen ebensosehr an den Tag, als ihre Vortrefflichkeit erst ihren Glanz dadurch erhält. — Diesen klaren und unparteiischen Spiegel in seiner Reinheit zu erhalten, dazu habe ich auch schon das Meinige beigetragen" (fügt er scherzend hinzu), „indem ich jetzt etwas weißeres Papier zu meiner Zeitung nehmen lasse."[3]

---

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 151. (Bamberg, 22. Januar 1808.)
[2] Ebendas. S. 151 u. 152. — [3] Ebendas. I. S. 119.

In der Bamberger Zeitung stand in der Nummer vom 8. Februar 1808 unter den Vermischten Nachrichten zu lesen: „In mehreren Rheinbundslanden wird von Einführung des Code Napoléon und der konstitutionellen Formen, welche bei der Organisation des Königreichs Westfalen zum Grunde gelegt worden, als von einem nahe bevorstehenden Ereignis gesprochen". Mit Beziehung auf diese Nachricht schreibt Hegel einige Tage später an Niethammer: „Die Wichtigkeit des Code kommt aber noch in keinen Vergleich mit der Wichtigkeit der Hoffnung, die man daraus schöpfen könnte, daß auch die fernern Teile der französischen oder westfälischen Konstitution eingeführt würden. — Freiwillig gehts schwerlich; aus eigener Einsicht — denn wo ist diese vorhanden? — auch nicht; wenns jedoch nur des Himmels, d. h. des französischen Kaisers Wille ist, daß es geht, und die zeitherigen charakteristischen Modalitäten der Zentralisation und Organisation verschwinden, in welchen keine Gerechtigkeit, keine Garantie, keine Popularität ist, sondern die Willkür und Klügelei des Einzelnen. — Ich weiß nicht, ob Sie dies für einen besondern Punkt bei der Beantwortung ansehen wollen; aber darum ersuche ich Sie wenigstens meine anfragende Hoffnung, ob wir uns weiterer Nachahmungen zu versehen haben, für ein kleines Pünktchen anzusehen, woran mein ganzes politisches Gemüt hängt. In der Zeitung ist von einem Kundigen bereits etwas der Art zu verstehen gegeben worden."[1]

Diese Worte enthalten ein Bekenntnis. Was er verwünscht, ist die Zentralisation ohne Konstitution. Die Hoffnung auf einen Verfassungsstaat ist das Pünktchen, woran sein ganzes politisches Gemüt hängt.

3. Die altbayrische Finsternis.

In Altbayern lagen die Geisteszustände, verschlossen und unempfänglich gegen das Licht der Neuzeit, wie sie waren, in dickem Dunkel. „Bayern ist ein wahrer Dintenklecks in dem Lichttableau von Deutschland", hatte Hegel gelegentlich gesprächsweise zu dem Geheimrat Bayard gesagt, der die Montgelassche Aufklärung in Schutz nahm und sich große Dinge davon versprach. In seinen Briefen an Niethammer hat Hegel diese Äußerung wiederholt[2] und darauf hingewiesen, in welchem Zustande der Trägheit und Nichtigkeit sich

---

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 158 u. 159 (Anm.) (Bamberg, 11. Febr. 1808.) — [2] Ebendas. S. 153.

die höhere Gelehrsamkeit, Philologie und Philosophie in Bayern befänden. Seit fünfzig, vielleicht seit hundert Jahren sei in Bayern keine bemerkenswerte Ausgabe eines klassischen Autors erschienen, der Lektionskatalog der Landesuniversität Landshut enthalte gar keine philosophischen Vorlesungen mehr, nicht einmal solche über Logik; in Altorf sei nicht einmal ein Professor der Philosophie vorhanden usf.[1]

Wie es mit der Volksbildung in Bayern aussah, hatte Hegel seinem Freunde in München an einem jüngst erlebten Fall mitten aus der Gegenwart geschildert. Bayrische Soldaten, die im Jahre 1809 wider Österreich ins Feld rücken sollten und nach einigen Tagesmärschen die bayrischen Grenzen noch nicht überschritten hatten, glaubten in der Türkei zu sein und hielten die Altbayern für Türken.[2]

4. Der fanatische Hyozoismus.

Das Alte und Neue gingen in dem zusammengewürfelten Königreich nicht zusammen. Die altbayrische Finsternis war dem Licht der Neuzeit nicht bloß abgewendet, sondern auch von Grund aus abgeneigt und erbost über alle die neuen Männer, welche man zur Gründung und Verbreitung zeitgemäßer Bildung ins Land gerufen hatte. Einer der höheren Beamten in München, Christoph von Aretin, hatte eine sogenannte Patriotenpartei gestiftet und gegen die neuberufenen protestantischen Gelehrten gehetzt. Jacobi wurde im Theater öffentlich beschimpft, A. Feuerbach durch Pöbelhaufen in seiner Wohnung heimgesucht und insultiert, Thiersch durch ein mörderisches Attentat bedroht, Jocobs kehrte so schnell als möglich nach Gotha zurück usf.[3]

Hegel bezeichnete diese unerhörten Szenen, Ausbrüche der Rohheit und des wilden Fanatismus, mit dem Worte „Hyozoismus", um nicht in gutem Schwäbisch „Sauwirtschaft" zu sagen, was er übrigens auch sagte und mit allen dazugehörigen kennzeichnenden Worten auch ausführte.[4]

---

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 168—177. (Bamberg, 20. Mai 1808.) Dieser Brief (Nr. 54) ist einer der ausführlichsten und wichtigsten.

[2] Ebendas. I. S. 226—230. (Nürnberg, 7. Mai 1809.)

[3] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (Schelling.) 3. Aufl. Buch I. Kap. X. S. 126—130. Die erwähnten Szenen gegen A. Feuerbach und Thiersch hatten am 15. April 1810 und 28. Febr. 1811 stattgefunden.

[4] Briefe von und an Hegel. I. S. 265—267. (Nürnberg, 7. Aug. 1810.) S. 274—277. (Nürnberg, 27. Sept. 1810.) Als Hegel diesen Brief schrieb,

I. Die bayrische Reaktion.

1. Die Konflikte in der Studienkommission. Niethammers Niederlage.

Bald aber wurden die Verhältnisse weit schlimmer und bedrohlicher, als die Reaktion aus den Abgründen des Pöbels auf die Höhen der Regierung emporstieg und selbst den König Max I., der jene Pöbelszenen „Bubereien" genannt und verurteilt hatte, gefangennahm. Nach dem Abfalle Bayerns von Napoleon im Vertrage zu Ried (8. Oktober 1813), nach dem bewunderungswürdigen, aber unglücklichen Feldzuge Napoleons im Jahre 1814, vollends nach seinem Untergange auf dem Felde von Waterloo (18. Juni 1815), änderte sich die Lage und Richtung der Dinge. Seit dem österreichischen Einfluß kam in Bayern die Geltung der stockkatholischen Partei ins Übergewicht, was vor allem Niethammer in seiner Stellung zu fühlen bekam.

Noch im Frühjahr 1811 hatte Niethammer triumphiert. Er hatte als protestantisches Mitglied der Studiensektion beim Könige seine Entlassung oder die seines katholischen Gegners (Wismayr) verlangt, die letztere war erfolgt und sein Einfluß von neuem befestigt. Nichts konnte unserem Hegel nach seiner eben erfolgten Verlobung erfreulicher sein als diese Nachricht: „Seit gestern Abend weiß ich, daß der König unterschrieben hat. Ich bleibe also. Quod felix faustumque sit."[1]

Fünf Jahre später sahen die Dinge ganz anders aus. In einer Sitzung der Studienkommission vom 26. April 1816 war Niethammer überstimmt und es war durch die katholische Mehrheit (wozu jener Wismayr und der uns von Schelling her bekannte Caj. Weiller gehörte) beschlossen worden: daß für den Eintritt in die Progymnasien das Alter der Zöglinge herabgesetzt werden solle, wodurch der Elementarunterricht beschleunigt, verkürzt und also verschlechtert wurde, und daß in den Gymnasien der Unterricht in der Mathematik und in der philosophischen Vorbereitungswissenschaft aufzuheben sei. Darüber war es in der Sitzung zum Streit gekommen. Niethammer hatte sich abermals an den König gewendet (28. April) und vorgestellt, daß jene Beschlüsse auf die protestantische Erziehung unanwendbar seien. Der König aber hatte in seinem Reskript vom 4. Juni 1816 den Gegnern recht gegeben,

---

war Jakobs' Familie schon nach Gotha durchgereist. (S. 276.) Vgl. Briefe I. S. 254 f. (Br. v. 15. März 1810.)

[1] Briefe. I. S. 303. (Brief Niethammers vom 7. Mai 1811.)

ihre Beschlüsse bekräftigt und dem Oberschulrat Niethammer „das allerhöchste Mißfallen" eröffnen lassen, sowohl über sein Benehmen in jener Sitzung als auch insbesondere darüber, daß derselbe in seiner Eingabe sich „die Repräsentantschaft des protestantischen Religionsteils in Schulsachen" angemaßt habe, während in Schulsachen die Konfession nicht in Frage komme.[2]

Niethammer hatte von einer solchen Repräsentantschaft nicht geredet, sondern bloß von seiner Amtspflicht und der darin enthaltenen Verantwortlichkeit. Es wäre den Gegnern sicherlich erwünscht gewesen, wenn Niethammer seine Entlassung genommen hätte, aber er war viel zu besonnen und tapfer, um sein Feld zu verlassen, als das trübe Wetter hereingebrochen war, wie er vorausgesehen. Schon in seinem Briefe vom 19. November 1815 hatte er seinem Freunde Hegel verkündet, daß eine allgemeine Reaktion im Anzuge sei, und deren Zeichen geschildert. „Wie die Würmer, Frösche und anderes Geschmeis oft dem Regen nachziehen, so die Weiller und Konsorten dem trüben Tag, der sich über die ganze zivilisierte Welt ausbreitet. In der allgemeinen (Sünd-) Flut, in der alles Veraltete zurückströmt, glaubt dieses literarische und pädagogische, wie das übrige Gesindel seinen Moment gefunden zu haben; und — ich fürchte fast, es hat ihn gefunden! Was ich Ihnen schon mündlich von Vorschlägen zur Aufhebung der Primärschulen gesagt habe, hat sich indes weiter umgetrieben, und man ist in der Frechheit soweit gekommen, daß man selbst die Professoren nicht nur der Philosophie, sondern sogar der Mathematik an den Gymnasien für entbehrlich und nachteilig erklärt, und geradezu sechs Klassen (Rudiment, Grammatik, Poesie und Rhetorik) als das Eine, was not sei, predigt; — und das nicht etwa nur tauben Ohren! Was daraus werden mag, ist mir an sich sehr gleichgültig, nicht bloß für meine Person, sondern selbst beinah auch schon für die Sache. Das dumme Pfaffenvolk in Bayern mag faul und dumm bleiben, wenn man's so haben will — zum Glück bedarf die Bildung ihr Asyl nicht mehr in Bayern zu suchen, wo man sie ohnehin nur hereingelockt zu haben scheint, um sie totzuschlagen! Aber sie sollen uns doch nicht so im Stillen abtun! und sie sollen uns nicht nach dem Schnitt vormaliger Mönchschulen unsere pro-

---

[1] Ebendas. I. S. 396—398. (Niethammer an Hegel v. 16. Juni 1816.)

testantischen Studienanstalten verstümmeln! Dagegen will ich mich wehren bis auf den letzten Mann, der ich noch zu sein hoffe."[1]

Wie richtig seine Auffassung und Beurteilung der Zeitlage war, bewies ihm das königliche Reskript vom 4. Juni 1816. „Ein merkwürdiges Dokument ist allerdings diese allerhöchste Entschließung — mir insofern nicht unerwünscht, als es mir zum Beweis dient, daß die Protestanten in diesem Lande förmlich rechtlos sind."[2]

2. Montegelas' Entlassung und das Konkordat.

Am 2. Februar 1817 wurde das Ministerium Montgelas entlassen und im Laufe des Jahres zwischen Bayern und Rom ein Konkordat geschlossen, „das seinesgleichen gar nicht hat". So schrieb Niethammer am 27. Dezember 1817. Einer der Hauptgeschäftsführer dieses Konkordats war Casimir Häffelin, Bischof i. p. von Chersones, von dem Niethammer berichtet, daß er selbst bei einer amtlichen Gelegenheit Zeuge war, wie dieser Bischof sich im Zweifel darüber befand, ob das Neue Testament zur Bibel gehöre oder nicht.[3]

3. Hegels Zeitanschauung und Hoffnung.

Hegel lebte der Überzeugung, daß mit dem Sturz und der Selbstzerstörung Napoleons das Zeitalter der französischen Revolution vollendet und das des bewußten und besonnenen Fortschritts der Völker und der großen Massen gekommen sei.

Nach der Abdankung Napoleons in Fontainebleau (11. April 1814) schrieb er an Niethammer: „Es sind große Dinge um uns geschehen; es ist ein ungeheures Schauspiel, ein enormes Genie sich selbst zerstören zu sehen; — das ist das τραγικώτατον, das es gibt; die ganze Masse des Mittelmäßigen mit seiner absoluten bleiernen Schwerkraft drückt ohne Rast und Versöhnung so lange bleiern fort, bis es das Höhere herunter, auf gleichem Niveau oder unter sich hat; der Wendepunkt des Ganzen, der Grund, daß diese Masse Gewalt hat und als der Chor übrig und obenauf bleibt, ist, daß die große Individualität selbst das Recht dazu geben muß und somit sich selbst zugrunde richtet. Die ganze Umwälzung habe ich übrigens, wie ich mich rühmen will, vorausgesagt in meinem Werke, das ich in der Nacht vor der Schlacht von Jena vollendet" usf.[4]

---

[1] Briefe. I. S. 387 u. 388. — [2] Ebendas. I. S. 398.

[3] Briefe. II. S. 13. (Niethammer an Hegel. München, 27. Dezember 1817.)

[4] Ebendas. I. S. 371. (B. v. 29. April 1814.) Die Stelle der Phänomen. steht am Schlusse des Abschnittes: „die absolute Freiheit und der Schrecken." Hegel. Werke II. S. 451.

Und was sagt er zu der bayrischen Reaktion, die ihm Niethammer zwei Jahre später so handgreiflich geschildert? „Die allgemeineren Weltbegebenheiten und Erwartungen, sowie die der näheren Kreise veranlassen mich meist zu allgemeineren Betrachtungen, die mir das Einzelne und Nähere, so sehr es das Gefühl interessiert, im Gedanken weiter wegrücken. Ich halte mich daran, daß der Weltgeist der Zeit das Kommandowort zu avancieren gegeben; solchem Kommando wird pariert; dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich, und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts, durch dick und dünne; unzählbare leichte Truppen gegen und für dasselbe flankieren drum herum, die meisten wissen gar von nichts um was es sich handelt, und kriegen nur Stöße durch den Kopf, wie von einer unsichtbaren Hand." — „Die sicherste Partie ist wohl, den Avanceriesen fest im Auge zu behalten, so kann man sogar hinstehen und zur Erbauung gesamter vielgeschäftiger und eifriger Kompanschaft selbst Schuhpech, das den Riesen festhalten soll, mit anschmieren helfen und zur eigenen Gemütsergötzlichkeit dem ernsthaften Getreibe Vorschub leisten. Die Reaktion, von der wir soviel dermalen sprechen hören, habe ich erwartet; sie will ihr Recht haben; la vérìté en la repoussant, on l'embrasse, ist ein tiefsinniges Jacobisches Motto."[1]

Echt hegelsche Worte! Worte von dem unnachahmlichen Stempel dieses Philosophen. Der Weltgeist ist nicht pressiert. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Nachdem die große Individualität in einer ungeheuren Tragödie sich selbst zerstört hat, bleibt nichts übrig als der Chor. Jetzt kommt der Chor obenauf und beginnt zu handeln. Das Kommandowort des Weltgeistes heißt: die Massen avancieren!

Was Hegel im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, nach den Tagen von Fontainebleau und Waterloo vorausgesehen und vorausgesagt hat, das ist heute wohl ein gemeinverständliches Wort. Er hat gesagt: die Massen avancieren.

---

[1] Briefe. I. S. 401 u. 402. (Br. v. 5. Juli 1816.)

Neuntes Kapitel.

Hegel als Professor der Philosophie in Heidelberg.

(1816—1818.)

I. Drei Berufungen.

1. Erlangen.

Seit dem 25. November 1810 lag die Universität Erlangen in der bayrischen Machtsphäre, und wir wissen, welche inbrünstigen, von Niethammer unterstützten und bestärkten Hoffnungen Hegel seit lange gerade auf diese Universität gerichtet hatte. Schon im Mai 1811 hatte ihm Niethammer geschrieben, daß seine Berufung nach Erlangen unzweifelhaft sei und spätestens nach dem Schlusse des laufenden Schuljahres erfolgen werde.[1] Nichts erfolgte. Umsonst wartete Hegel von Jahr zu Jahr und am Ende, des Wartens und Hoffens müde und überdrüssig, faßte er den beherzten Entschluß, da er vernahm, daß man in Erlangen einen Professor der Philologie nötig habe, sich der bayrischen Regierung aus freien Stücken zu dieser Stelle selbst anzubieten.[2]

2. Berlin.

Gleichzeitig mit der Bavarisierung Erlangens war die Universität Berlin gegründet worden, gleichzeitig mit seinen neuen Aussichten auf eine Anstellung in Erlangen eröffneten sich für Hegel günstige Aussichten auf eine Berufung nach Berlin, wo die seit dem Januar 1814 erledigte Professur Fichtes noch immer nicht besetzt war. Unter den Vorschlägen, die von seiten der Fakultät zur Wiederbesetzung dieser Stelle gemacht werden sollten, war auch sein Name. Friedrich von Raumer, der mit dem Minister von Schuckmann gute Beziehungen unterhielt und sich für die Sache und die Person nach seiner lebhaften Art interessierte, hatte auf einer Forschungsreise nach Italien, die er zum Zwecke seiner Hohenstaufengeschichte unternommen, den Philosophen in Nürnberg besucht.[3] Der Minister von Schuckmann, der von Niebuhr wußte, daß Hegel eine Berufung nach Berlin wünsche, hatte schriftlich bei dem Philosophen selbst angefragt,

---

[1] Briefe. I. S. 301. (Br. v. 5. Mai 1811.) Vgl. S. 318—320. (Br. Hegels vom 27. Aug. 1811.) — [2] Ebendas. I. S. 395 flgd. (Br. v. 8. Juni 1816.) Vgl. über Erlangen: S. 319 u. 333. — [3] Ebendas. I. S. 410—413. (Raumer an Hegel. München, den 7. Aug. 1816.)

ob er, schon seit Jahren dem akademischen Katheder fern und vielleicht entfremdet, noch die Kraft des lebendigen und eindringenden Vortrags völlig besitze, die zur Ausübung des philosophischen Lehrfachs unumgänglich nötig sei, namentlich jetzt, wo das leidige Treiben in den Brotstudien überall sich bemerkbar mache.[1] Da Hegel sich die Berufung wünschte, so mußte er sich die fragliche Kraft wohl zutrauen. Da er acht Jahre lang als Professor am Gymnasium zu Nürnberg tätig gewesen, so hatte er seine Lehrkraft nicht ungeübt gelassen, sondern bewährt. Die Frage des Ministers war offen, gut gemeint, aber recht überflüssig. Kurz nachher hatte Niethammer bei seiner Anwesenheit in Berlin mit dem Staatsrat Nikolovius über die Angelegenheit gesprochen und war von der Sicherheit der Berufung Hegels überzeugt. Aber die Stunde für Berlin hatte im Leben Hegels noch nicht geschlagen.[2]

3. Heidelberg.

Auch in Heidelberg, wohin Hegel schon vor elf Jahren nach jenem Briefe an J. A. Voß sich eine Berufung gewünscht hatte[3], zeigten sich neue Aussichten. Damals war J. F. Fries dazwischen getreten und wurde jetzt als Professor der Philosophie und Physik wieder nach Jena berufen. Die Stelle war frei. Im Auftrage der badischen Regierung schrieb der Prorektor der Universität an Hegel, um ihm die ordentliche Professur der Philosophie anzutragen mit einer Besoldung von 1300 Gulden und einigen Naturalien. Der Prorektor des laufenden Studienjahres war Karl Daub, seit zwanzig Jahren Professor der Theologie in Heidelberg, einer der tiefsten theologischen Denker, welcher von Kant zu Schelling fortgeschritten war und unter dem Einfluß der schellingschen Freiheitslehre seinen „Judas Ischarioth oder das Böse in Verhältnis zum Guten" ausarbeitete und das erste Heft hatte erscheinen lassen (1816). Er war schon von dem Studium der hegelschen Philosophie ergriffen und hat sich ihr bald mit ganzer Seele zugewendet. Daß die Berufung durch diesen Mann geschah, durfte als eines der günstigsten Auspizien gelten.

Daub schrieb: „Nun würde aber Heidelberg an Ihnen, wenn Sie den Ruf annähmen, zum ersten Mal (Spinoza wurde einst, aber vergebens, hierher berufen, wie Sie vermutlich wissen) seit Stiftung

[1] Ebendas. I. S. 415 u. 416. (Berlin, den 15. August 1816.)
[2] Briefe. I. S. 425 u. 426. (Jena, den 13. September 1816.)
[3] S. oben Kap. VI. S. 72 f.

der Universität einen Philosophen haben. Den Fleiß bringt der Philosoph mit, und der Philosoph, der Hegel heißt, bringt noch vieles andere mit, wovon freilich die wenigsten hier und — überall bis jetzt eine Ahnung haben, und was durch bloßen Fleiß nicht errungen werden kann" usf. „Erleb' ichs, daß Sie der Universität Heidelberg angehören, die ich wie meine Pflegemutter liebe und bis ans Lebensende lieben werde, so ist ein reiner und erquickender Lichtstrahl in mein Leben gefallen."[1]

„Dann würde Heidelberg zum ersten Mal seit Stiftung der Universität einen Philosophen haben." Ein großes vielumfassendes Wort! Als Daub diese Worte schrieb, zählte die Universität, die älteste des deutschen Reichs, 430 Jahre!

Da Hegels nürnberger Einkünfte 1560 Gulden betrugen, so machte die Besoldungsdifferenz noch eine kleine Schwierigkeit. Er war freudig bereit, dem Rufe Folge zu leisten, wenn man ihm freie Wohnung und die Zusage einer künftigen Gehaltsvermehrung geben wolle. Man erhöhte die Besoldung auf 1500 Gulden, womit die Schwierigkeit vollkommen aus dem Wege geräumt war.[2]

Am 24. August 1816 hatte Hegel sein Entlassungsgesuch aus bayrischen Diensten eingereicht. Unter dem 4. September 1816 verkündete das K. Bayrische Regierungsblatt, daß am 25. August die Direktorstelle an dem philosophischen Seminar zu Erlangen nebst der ordentlichen Lehrstelle der Beredsamkeit, Dichtkunst, dann der klassischen, griechischen und römischen Literatur, dem bisherigen Rektor und Professor am Gymnasium zu Nürnberg, G. W. Fr. Hegel, verliehen worden sei.[3]

Erlangen war um einen Tag zu spät, Berlin noch nicht zu rechter Stunde gekommen. Der Weg von Nürnberg nach Berlin ging durch Heidelberg.

II. Zwei Jahre in Heidelberg.

1. Die Enzyklopädie.

Nachdem Hegel in der Oberklasse des nürnberger Gymnasiums acht Jahre hindurch in der philosophischen Enzyklopädie und während

---

[1] Briefe. I. S. 406—408. (Heidelberg, den 30. Juli 1816.)

[2] Hegels Antworten an Daub sind vom 6. August, 20. Aug. und 8. Sept. Die erste ist unterzeichnet „Hegel, Schulrath und Rector". Briefe. I. S. 408 bis 410, S. 417—419, S. 423 u. 424. — [3] Ebendas. I. S. 423. Anmkg.

desselben Zeitraums in der Unterklasse und Mittelklasse in den philosophischen Teilwissenschaften, wie früher erwähnt, unterrichtet hatte, konnte zur Erneuerung seiner akademischen Lehrtätigkeit und im Entwicklungsgange der letzteren nichts nähergelegen sein, als die Enzyklopädie zum Gegenstand seiner ersten Vorlesung und zum Thema seines ersten literarischen Werkes zu nehmen. Er las gleich im Winter von 1816—1817 über die „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", im folgenden Semester über Logik und Metaphysik „nach Anleitung seiner demnächst erscheinenden Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", und im Sommer 1818, seinem letzten Semester in Heidelberg über „die Philosophie in ihrem gesamten systematischen Umfange" nach seinem enzyklopädischen Lehrbuch. Dasselbe war im Frühjahr 1817 erschienen, die Vorrede stammt aus dem Mai dieses Jahres, „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse". Noch bei seinen Lebzeiten hat Hegel zwei neue Auflagen der Enzyklopädie erlebt, 1827 und 1830.

Wie sich die Phänomenologie zu Hegels jenaischer Periode und die Logik zu seiner nürnberger verhält, so verhält sich die Enzyklopädie zur heidelberger.

2. Vorlesungen und Amtsgenossen.

Während seiner vier Semester in Heidelberg hat Hegel sechs verschiedene Vorlesungen gehalten. Zu den schon in Jena gehaltenen Vorlesungen über Logik und Metaphysik, Natur- und Staatsrecht und Geschichte der Philosophie kommen die Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie, über Anthropologie und Psychologie und über Ästhetik. Die Geschichte der Philosophie hebt sich in den heidelberger Vorlesungen weit mehr hervor als in den jenaischen, er hat darüber in den beiden Wintersemestern (1816/1817 und 1817/1818) gelesen; das erstemal heißt es in der Ankündigung: „nach eigenem Plan"; das zweitemal: „mit ausführlicher Behandlung der neueren als zur Einleitung in die Philosophie, nach Diktaten". Die erstgenannte Vorlesung hielt er sechsstündig, die andere fünfstündig.

Als Hegel während des Winters 1805—1806 zum erstenmal die Geschichte der Philosophie in Jena vortrug, wurde die Schlacht von Austerlitz geschlagen und der Rheinbund gegründet. Als er sie zum zweiten Male vortrug und seine Lehrtätigkeit in Heidelberg am

28. Oktober 1816 damit eröffnete, war die Welt im Frieden und Napoleon auf St. Helena. Die Zeit der Weltbetrachtung, der Einkehr des Geistes in sich, der Philosophie war gekommen. Hegel sprach es in seiner Antrittsrede aus und nahm den Genius des deutschen Volks für die Philosophie in Anspruch. „Wir haben den höheren Beruf von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu sein." „Wir sind überhaupt jetzt soweit gekommen, zu solchem größern Ernst und höhern Bewußtsein gelangt, daß uns nur Ideen, und das, was sich vor unserer Vernunft rechtfertigt, gelten kann." „Lassen Sie uns gemeinschaftlich die Morgenröte einer schönern Zeit begrüßen, worin der bisher nach außen gerissene Geist in sich zurückzuführen und zu sich selbst zu kommen vermag, und für sein eigentümliches Reich Raum und Boden gewinnen kann, wo die Gemüter über die Interessen des Tages sich erheben und für das Wahre, Ewige und Göttliche empfänglich sind, empfänglich, das Höchste zu betrachten und zu erfassen." „Ich habe mein Leben der Wissenschaft geweiht, und es ist mir erfreulich, nunmehr auf einem Standorte mich zu befinden, wo ich in höherem Maße und in einem ausgedehntern Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des höheren wissenschaftlichen Interesses mitwirken, und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann." „Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie."[1]

Seine Lehrtätigkeit in Heidelberg war eine sehr eifrige und angespannte. Im ersten und letzten Semester hat er je zwei Vorlesungen zu fünf und sechs Stunden und während der beiden mittleren Semester (von Ostern 1817 bis Ostern 1818) je drei Vorlesungen gehalten, so daß er wöchentlich sechzehn Stunden las. „Was mich betrifft", schreibt er am 11. Dezember 1817 an Niethammer, „so lese ich diesen Winter drei Kollegien, die mir so gut als alle meine Stunden wegnehmen; ich bin erst ein angehender Universitätsprofessor, und indem ich die Wissenschaften, die ich vortrage, eigentlich meist erst zu machen habe, so erklären Sie sich hieraus die sonst Vorwurf verdienende Seltenheit meiner brieflichen Äußerungen."[2]

Ich lasse anmerkungsweise die zeitliche Reihenfolge seiner Vor=

---

[1] Werke. Bd. XIII. (Gesch. d. Philos. I.) S. 3—6.

[2] Briefe. II. S. 11 flgd.

lesungen folgen, wie sie in der urkundlichen „Anzeige der Vorlesungen" verzeichnet ist.[1]

Die Zahl der Zuhörer war zu Anfang sehr gering und hat sich während des ersten Semesters nach einigen Stunden in der Enzyklopädie auf einige zwanzig, in der Geschichte der Philosophie auf einige dreißig gehoben. Eine die Studentenschaft bewegende und in Menge ergreifende Wirksamkeit, welche Tradition oder gar Schule hätte stiften und hinterlassen können, hat Hegel in Heidelberg kaum ausgeübt, dazu war die Art seiner Lehrvorträge nicht geeignet und auch die Dauer derselben zu kurz.

Die Universität war in fünf Fakultäten geteilt, von denen die vierte die staatswirtschaftliche hieß. Unter Hegels Amtsgenossen leuchteten in der theologischen Fakultät die Namen Daub und Paulus, in der juristischen Thibaut vor allen und Karl Sal. Zachariä von Lingenthal, der Verfasser der vierzig Bücher vom Staat, in der medizinischen der Anatom Tiedemann und in der philosophischen der Philologe Georg Friedr. Creuzer, der seit Ostern 1804 in Heidelberg weilte, durch seinen charakterlosen Liebeshandel mit dem Fräulein Karoline von Günderode den Selbstmord derselben (26. Juli 1806)

---

[1] Die Namen der fünf Fakultäten heißen: „Gottesgelahrtheit, Rechtsgelehrtheit, Arzneigelahrtheit, Staatswirthschaft und zur philosophischen Fakultät gehörige Lehrfächer", welche letzteren folgende sechs Fächer umfassen: Literaturgeschichte, philosophische Wissenschaften, Philologie und Altertumskunde, Historie nebst ihren Hilfs- und Nebenwissenschaften, Mathematische Wissenschaften, Naturkunde.

I. Winterhalbjahr 1816—1817: 1) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 4 Stunden wöchentlich, von 10—11 Uhr.

2) Geschichte der Philosophie, nach eigenem Plane, 6 Stunden, von 3—4 Uhr.

II. Sommerhalbjahr 1817: 1) Logik und Metaphysik nach Anleitung seiner demnächst erscheinenden Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Heidelberg, bei A. Oswald), 6 Stunden wöchentlich, von 11—12 Uhr, wovon die Stunde am Sonnabend von der Mitte des Semesters einem Konversatorium gewidmet wird.

2) Anthropologie und Psychologie, nach Diktaten, 5 Stunden wöchentlich, von 5—6 Uhr.

3) Ästhetik nach Diktaten, 5 Stunden wöchentlich, von 4—5 Uhr.

III. Winterhalbjahr 1817—1818: 1) Anthropologie und Psychologie, an den fünf ersten Wochentagen, von 4—5 Uhr.

2) Geschichte der Philosophie, nach Diktaten, 5 mal, von 3—4 Uhr.

3) Naturrecht und Staatswissenschaft, nach Diktaten, 6 mal, von 10—11 Uhr.

IV. Sommerhalbjahr 1818: 1) Philosophie in ihrem gesamtsystematischen Umfange nach seinem Lehrbuch Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften und erläuternden Diktaten, täglich von 10—11 Uhr.

2) Ästhetik, nach Diktaten, 5 mal wöchentlich, von 5—6 Uhr.

verschuldet[1], durch sein Werk: „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen" sich eine große zeitgemäße und zeitweilige Berühmtheit erworben und die erbitterte Gegnerschaft von J. H. Voß hervorgerufen hat. Als diese Kämpfe die Universität in weiten Kreisen aufregten, war Hegel nicht mehr in Heidelberg.

Paulus und Daub waren Antipoden, Daub und Creuzer gingen zusammen und gaben gemeinsam die „Studien" heraus, Hegel unterhielt freundschaftliche und geistesverwandte Beziehungen zu Daub und Creuzer, am lebhaftesten zu Creuzer, mit dem er die gemeinsamen Berührungspunkte der griechischen Religion und Philosophie, insbesondere der neuplatonischen Philosophie, namentlich des Proklus hatte, mit dessen Herausgabe Creuzer beschäftigt war. Dagegen erlitt seine fünfzehnjährige, in Jena, Bamberg und Nürnberg genährte Freundschaft mit Paulus einen Stoß und ging in die Brüche. Ein neuer Amtsgenosse, dessen Bekanntschaft Hegel noch machen konnte, und dessen vieljährige Wirksamkeit als Lehrer und Schriftsteller der Universität zu hohem Ruhm gereicht hat, war der Historiker Christoph Friedrich Schlosser, der in demselben Semester seine Lehrtätigkeit begann, als Hegel die seinige beschloß. Es war der Sommer 1818. Die für den Standpunkt Schlossers charakteristische Vorlesung hieß: „Allgemeine Geschichte der Kultur, vorzüglich in Rücksicht auf die Literatur von den Zeiten der Römer bis auf die neuen Zeiten".[2]

III. Die heidelbergischen Jahrbücher.

Fr. H. Jakobis Werke.

Seit dem Jahre 1808 war mit der neubadischen Universität eine kritische Zeitschrift verbunden, „die heidelbergischen Jahrbücher der Literatur", an welchen Hegel, von Creuzer aufgefordert, für eine Reihe gelehrter Literaturzweige (auch für die theologischen) das Geschäft der Redaktion übernahm. Sein erster eigener Beitrag betraf den Philosophen Fr. H. Jakobi, von dessen gesammelten Werken der dritte Band in dem Jahre 1816 erschienen war.

Hegel hat über Jakobi zwei Aufsätze veröffentlicht: den ersten in

---

[1] Fried. Creuzer und Karoline von Günderode. Briefe und Dichtungen. Herausg. von Erwin Rohde. Heidelberg 1896.

[2] Als ich während meines ersten Sommersemesters las, hielt Schlosser seine letzte Vorlesung, die ich gehört habe. Es war Sommer 1851. Die Vorlesung handelte „über die historisch-politische Literatur seit dem amerikanischen Kriege".

dem kritischen Journal in Jena, welches er mit Schelling gemeinsam herausgab (1802), den andern in den heidelbergischen Jahrbüchern (1817). In jenem Aufsatz, dem zweiten Teil seiner größeren Abhandlung über Glauben und Wissen, hatte Hegel in vollem Einverständnis mit Schellings Identitätslehre die Standpunkte der kantischen, jakobischen und fichteschen Philosophie als solche gefaßt und beurteilt, welche, wie alle Reflexionsphilosophie, in der dualistischen Anschauungsweise, die Unendliches und Endliches, Gott und Welt trennt, zurück- und steckengeblieben sei. Jakobi habe es dem Spinoza zum Vorwurfe gemacht, daß derselbe allen Dualismus, alle Endlichkeit und Zeitlichkeit in dem Wesen Gottes als der einen unendlichen Substanz habe aufheben wollen, als ob Spinoza diese Aufhebung hätte vermeiden können und sollen, als ob sie nicht gerade das Thema und der Zweck seiner ganzen Lehre gewesen wäre. Dieser Tadel erschien in den Augen Hegels so ungereimt, daß er ihn lächerlich machte und Jakobi mit einer alten Reichsstadtwache verglich, welche dem Feinde, als er anrückte, zurief: er möge um Gotteswillen nicht schießen, es könnte sonst ein Unglück geben.[1]

Als nun Hegel so viele Jahre später seinen zweiten Aufsatz in die heidelbergischen Jahrbücher schrieb, hatten sich inzwischen seine Verhältnisse sowohl zu Jakobi als auch zu Schelling sehr geändert, nicht bloß die philosophischen, auch die persönlichen Beziehungen. Zwischen Jakobi und Schelling, die in München als Akademiker lebten, einander unsympathisch und abgewendet, war eine literarische Todfeindschaft ausgebrochen, nachdem Jakobi seine Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (1811) und Schelling alsbald seine Gegenschrift „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usf. des Herrn Friedrich Heinrich Jakobi" (1812) veröffentlicht hatte.[2] Zwischen Schelling und Hegel lag die Phänomenologie und die Logik, d. h. die hegelsche Philosophie, für Schelling ein unüberwindlicher Stein des Anstoßes und des Ärgernisses. Nun hatte Hegel durch Niethammer den Jakobi persönlich kennen gelernt und liebgewonnen, er hatte in dieser Persönlichkeit auch den Philosophen und Schriftsteller wiederzuerkennen, ja selbst zwischen der Lehre Jakobis und seiner eigenen wesentliche Übereinstimmungen aufzufinden ge-

[1] Hegels philosophische Abhandlungen. I. (Werke. Bd. I. S. 52—115. S. 62.) — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Buch I. Kap. XII. S. 153 bis 161. Buch II. Abschn. IV. Kap. XXXIX. S. 672—686.

wußt, ohne die Differenz aus den Augen zu lassen. Von diesem Hauche der Verehrung und Liebe ist sein Aufsatz in den heidelberger Jahrbüchern bewegt. Ihre Übereinstimmung liegt darin, daß nach beiden Philosophen das Absolute zu fassen ist als Geist, Freiheit, Selbstbewußtsein, während ihre Differenz darin liegt, daß nach Jakobi die Erfassung des Absoluten im unmittelbarem Wissen, d. h. im Gefühl und Glauben besteht, Hegel dagegen in der vermittelten und vermittelnden, d. h. methodischen Erkenntnis den Charakter und das Gewicht seines Systems entfaltet. „Jakobi hatte diesen Übergang von der absoluten Substanz zum absoluten Geiste in seinem Innersten gemacht, und mit unwiderstehlichem Gefühle der Gewißheit ausgerufen: Gott ist Geist, das Absolute ist frei und persönlich". Die unerschütterliche Gewißheit dieser Überzeugung, von welcher Jakobi getragen ist, anerkennt Hegel als dessen nicht genug zu schätzende positive Bedeutung; daß diese Überzeugung keine andere Form hat und kennt, als die des unmittelbaren Bewußtseins und Gefühls, der Versicherung und Ahnung, des Glaubens und der intellektuellen Anschauung, ist und bleibt der charakteristische Mangel seiner Philosophie. „Was aber dem Vortrage von Versicherungen und dem bloßen Berufen auf solche Grundlagen die Trockenheit benimmt, ist der edle Geist, das tiefe Gemüt und die ganze vielseitige Bildung des verehrten, liebevollen Individuums."[1]

2. Die württembergischen Landstände.

Auf den Herzog Karl von Württemberg waren schnell nacheinander seine beiden Brüder Ludwig Eugen und Friedrich Eugen gefolgt, mit welchem letzteren (Schwiegervater des Kaisers Pauls I. von Rußland) die Mömpelgarder Linie des Hauses Winnenthal auf den Thron Württembergs kam, wo sie noch herrscht. Schon am 23. Dezember 1797 folgte ihm sein Sohn Friedrich, der eben Herzog geworden war, als Hegel in Frankfurt seine uns bekannte Schrift über die Notwendigkeit württembergischer Reformen verfaßte.[2]

Der Herzog Friedrich hatte an dem zweiten Koalitionskriege gegen Frankreich teilgenommen, aber bei Zeiten seinen Separatfrieden gemacht und nach einer ersten Gebietsvermehrung die Würde eines Kurfürsten angenommen, wie sein Nachbar, der Markgraf Karl Friedrich von Baden. Nach einem in Stuttgart mit Napoleon

[1] Vermischte Schriften. Bd. II. (Werke. XVII. S. 3—37, S. 9, S. 28.)
[2] S. oben Kap. V. S. 55 ff.

persönlich geschlossenen Allianzvertrage und einem neuen Länderzuwachs infolge des Friedens von Preßburg wurde er König von Württemberg und eröffnete mit der feierlichen Erklärung dieser Erhöhung seiner Person und seines Landes das Jahr 1806. Als das Gestirn Napoleons sich zum Untergange neigte, erklärte der König im Vertrage zu Fulda (2. November 1813) seinen Abfall von Napoleon und seinen Übertritt zu den Alliierten.

Gemäß seiner politischen Klugheit und trotz seiner gewalttätigen und despotischen Sinnesart, die ihn für seine Umgebungen zu einem sehr gefürchteten Manne machte, war König Friedrich I. von Württemberg der erste deutsche Bundesfürst, der seinem neuwürttembergischen Königreich, welches um das doppelte größer als das vormalige Herzogtum war, eine Staatsverfassung gab. Auf Grund dieser Verfassung hat der König die Landstände zusammenberufen und denselben in feierlicher Sitzung am 15. März 1815 die Verfassungsurkunde zur Beratung und Annahme übergeben, nachdem er selbst sich darauf verpflichtet hatte. Das neue Königreich Württemberg, nach außen gegründet und festgestellt, sollte nach innen einen verfassungsmäßigen Staat bilden aus *einem* Guß, repräsentiert in *einer* Kammer durch fünfzig Virilstimmen und dreiundsiebzig gewählte Abgeordnete; die aktive Wählbarkeit sollte in einem Alter von mindestens 25 Jahren und 200 Gulden jährlichen Ertrages aus liegenden Gründen, die passive Wählbarkeit in einem Alter von 30 Jahren bestehen. Den Ständen war die Teilnahme an der Gesetzgebung, das Recht der Steuerbewilligung, der Gesetzesvorschläge, der Petitionen, Beschwerden usf. zugesichert.

Von seiten der Stände wurde diese Verfassung abgelehnt und die Wiederherstellung der faktisch und formell aufgehobenen altwürttembergischen Landesverfassung und deren Übertragung auf die neuen Landesteile gefordert. So war zwischen dem Könige Friedrich I. und seinen Landständen ein Verfassungsstreit entstanden, welcher bis zum Tode des Königs (30. Oktober 1816) gewährt hat und erst unter seinem Sohne, dem Könige Wilhelm I., zur endgültigen Lösung gelangt ist (1819).

Die Stimmung des Landes im großen und ganzen war auf seiten der Landstände. Die Parole hieß: „das alte gute Recht!", so wie Ludwig Uhland in seinem bekannten gleichnamigen und gleichzeitigen Liede es ausgesprochen hat:

Wo je bei altem, gutem Wein
Der Württemberger zecht,
Da soll der erste Trinkspruch sein:
Das alte gute Recht!

Die Verhandlungen der Landstände während der Dauer des Streites unter Friedrich I. bilden den Gegenstand einer Kritik Hegels, welche den an Bedeutung und Umfang weitaus wichtigsten seiner Beiträge in den heidelbergischen Jahrbüchern ausmacht: „Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg in den Jahren 1815 und 1816. Abteilung I—XXXIII".[1]

Nach dem Ausbruch des Verfassungsstreites hatte K. A. Freiherr von Wangenheim, seit 1806 im Dienste des Königs Friedrich I. und in hohen württembergischen Staatsämtern, eine Schrift veröffentlicht: „Die Idee der Staatsverfassung in Anwendung auf Württembergs alte Landesverfassung und der Entwurf zu deren Erneuerung" (1815).

Hier ist nun der Punkt, wo Paulus' und Hegels Wege sich für immer getrennt haben und ihre bisher bestandene Freundschaft zu Ende ging, ohne in eine solche offene und gehässige Feindschaft auszuarten, wie sie zwischen Paulus und Schelling schon in Würzburg entstanden war und bis in ihre spätesten Tage fortgedauert hat. Paulus schrieb für die Sache der württembergischen Landstände, Hegel dawider, beide waren in Beziehung auf den württembergischen Verfassungsstreit die ausgemachtesten Gegner. Paulus hatte eine „Philosophische Beurteilung" der eben erwähnten wangenheimschen „Idee der Staatsverfassung" usw. veröffentlicht, die Hegel in einem Briefe an Niethammer „Sein Wangenheimium exenteratum, d. h. quoad personam hämisch und quoad rem höchst philisterhaftig und gemeinen Menschenverstandesmäßig" nennt. „Er ist der Gott unserer Landstände."[2] Nicht bloß publizistisch, sondern auch persönlich agitierend hat sich Paulus in die Verfassungshändel seines Heimatlandes dergestalt eingemischt, daß König Wilhelm I. ihn aus Württemberg ausweisen ließ, als er unter dem Schein einer Ferienreise, um seinen kranken Sohn in Stuttgart zu besuchen, im Juli 1819 nach Ludwigsburg kam, wo die Landesversammlung tagte und die versöhnende Ausgleichung bevorstand.

[1] Heidelbergische Jahrbücher der Litteratur. 1817. Nr. 66—68, 73—77. Vermischte Schriften. Bd. I. (Werke. Bd. XVI. S. 219—360.)

[2] Briefe. II. S. 6. (Br. vom 19. April 1817.)

Hegels Beurteilung des württembergischen Verfassungsstreites ist eine historisch-philosophische Schrift, so durchdrungen von dem Geist seiner Lehre, daß man deren ethischen Charakter und geschichtsphilosophische Denkart sehr gut daraus erkennt; sie ist zugleich so einleuchtend, bündig und mit einer so hellen Leichtigkeit geschrieben, daß man in diesem Publizisten mit Verwunderung den Verfasser der Phänomenologie, der Logik und der Enzyklopädie wiederfindet. Das Thema lag ihm seit lange völlig im Griff. Und es war für den Verfasser der Phänomenologie, die es ja mit den Widersprüchen des Bewußtseins zu tun hat, eine interessante Aufgabe: eine vorhandene, in seinen Landsleuten herrschende Form des Bewußtseins zu schildern und recht intensiv zu erleuchten, welche einen Haufen alter und schlimmer Unrechte für „das alte gute Recht" ansah. „Wir haben, seit wir Schwaben sind, schon manche Schwabenstreiche gemacht, aber so noch keinen", schrieb er an Niethammer[1], der eine leise Sympathie für die Sache der Landstände hegte.

1. Das Länderaggregat, welches nunmehr Königreich Württemberg hieß, bedurfte der Staatseinheit, um einen selbständigen politischen Körper zu bilden; die Bestandteile, welche, wie das Herzogtum Württemberg, Reichslehen gewesen waren, hatten diesen Charakter unwiederbringlich verloren, nachdem das heilige römische Reich deutscher Nation, diese „konstituierte Anarchie", unter den Stürmen der Zeit zusammengebrochen war und sein verdientes, schimpfliches Ende für immer gefunden hatte. Dem neuwürttembergischen Königreiche den Charakter eines einheitlichen und souveränen Staates zu geben: darin lag der Sinn, die Aufgabe wie die Bedeutung der königlichen Verfassung. Der Fürst, welcher als Herzog von Württemberg die damalige Landesverfassung beschworen hatte (1797), mußte als König von Württemberg dieselbe aufheben (1806), da sie faktisch vernichtet war.

2. Es gab drei Arten, wie die Landstände zu der vom Könige verliehenen oder dargebotenen Verfassung sich verhalten konnten: sie konnten entweder die Annahme derselben nach vorangegangener Prüfung oder die Annahme mit nachfolgender Fortentwicklung oder endlich die unbesehene Verwerfung beschließen, selbst eine Verfassung machen und deren Annahme vom Könige fordern. Von diesen drei Verhaltungsarten wählten die Landstände die dritte, welche „die

[1] Briefe von und an Hegel. II. S. 16.

ungeschickteste, unschicklichste und unverzeihlichste" war. Da sie die Verfassung verwarfen, auf Grund deren sie doch zusammenberufen und zusammengekommen waren, so hatte diese Landesversammlung nicht einmal die Gewißheit, ob sie existiere oder nicht.

3. Die Landstände forderten die Wiederherstellung der altwürttembergischen Verfassung mit gewissen Modifikationen, welche aus dem Studium des Landesarchivs als der Quelle positiver Rechte und Privilegien erst zu ergründen und festzustellen seien: aus alten vermoderten Papieren. „Welcher Moderbegriff einer Verfassung!" ruft Hegel aus. Er vergleicht diese Landstände mit einem Kaufmann, der sein ganzes Vermögen auf einem Schiff hatte, das Schiff ist durch Stürme vernichtet worden, aber der Kaufmann will fortleben, als ob Schiff und Schatz noch vorhanden wären; er vergleicht sie auch, um das Bild nach beiden Seiten auszuführen, mit einem Gutsbesitzer, dem eine wohltätige Überschwemmung seinen Sandboden mit fruchtbarer Dammerde überzogen hat, aber der Gutsbesitzer will nicht mit dem fruchtbaren Boden wirtschaften, sondern den alten Sand wieder haben.

4. Ohne Bild zu reden: diese vernichtenden Stürme, diese wohltätige Überschwemmung sind die letzten fünfundzwanzig, meist fürchterlichen Jahre gewesen (1790—1815), wohl die reichsten, welche die Weltgeschichte gehabt hat, die lehrreichsten für uns, da unsere Welt und unsere Vorstellungen diesem Zeitalter angehören. Es konnte kaum einen furchtbareren Mörser geben, um die falschen Rechtsbegriffe und Vorurteile über Staatsverfassungen zu zerstampfen, als das Gericht des letzten Vierteljahrhunderts, aber die württembergischen Landstände sind unversehrt daraus hervorgegangen, so wie sie vorher waren.[1] Sie wollen das Tote, unwiederbringlich Vergangene wieder beleben, sie fordern die Wiederherstellung feudaler, mittelalterlicher, verrotteter Zustände und legen dadurch an den Tag, „daß sie von ihren Aufgaben nicht bloß keinen Begriff, sondern keine Ahnung haben". Die Verhandlungen dieser Landesversammlung bilden ein merkwürdiges Widerspiel zur französischen Revolution: hier spielen die Landstände ancien régime, und der König repräsentiert die Staatsvernunft und den vernünftigen Staat. In dem Kampf des vernünftigen Staatsrechts mit der Masse positiver Rechte und Privi-

[1] Werke. Bd. XVI. S. 266.

legien sind es die Landstände, welche als die Verteidiger der Privilegien und Partikularinteressen erscheinen.

5. Einer der wesentlichsten und eigentümlichsten Bestandteile der altwürttembergischen Verfassung war der permanente ständische Ausschuß in Stuttgart, der die Steuerkasse des Landes nicht bloß zu bewahren und zu kontrollieren, sondern auch zu verwalten, Beamte und Konsulenten anzustellen hatte, Besoldungen und Besoldungszuschüsse, Remunerationen und Pensionen ohne alle Kontrolle anordnen durfte, was eine Privatplünderung der Staatskasse, eine innere Zerrüttung und sittliche Versumpfung zur Folge hatte und dazu führte, daß in den 26 Jahren von 1771—1796, dem Zeitraume zwischen den beiden letzten Landesversammlungen, von seiten des ständischen Ausschusses nachgewiesenermaßen nicht weniger als 4 238 000 Gulden gesetzwidrig verwendet worden waren. Von dem Recht, Steuern nicht bloß zu bewilligen, sondern zu verwalten und zu verwenden, ist es nicht weit bis zu dem Recht, Truppen zu werben und zu halten, wie die Stadt Emden in Ostfriesland ein solches Recht besaß.

In der altwürttembergischen Verfassung standen Fürst und ständischer Ausschuß wie zwei Regierungsgewalten, wie Staat und Gegenstaat einander gegenüber, daher konnten zwischen beiden, wie es auch in Wirklichkeit geschah, Händel und Schwierigkeiten entstehen, welche von einer höheren, schiedsrichterlichen Gewalt ausgemacht und entschieden werden mußten. Diese höhere Gewalt war Kaiser und Reich. Kaiser und Reich sind nicht mehr; daher auch ein solcher dualistischer Staat und eine solche dualistische Staatsverfassung, wie die altwürttembergische gewesen war und die Landstände in den Jahren 1815 und 1816 zurückforderten, nicht mehr sein kann, denn die feudalistische Grundlage und Voraussetzung, von denen sie abhing, sind für immer gefallen.

6. Diese Zusammengehörigkeit der altwürttembergischen landständischen Verfassung mit dem heiligen römischen Reich liegt am Tage. Einige kleinere, vormals reichsunmittelbare Gebiete, wie z. B. die Grafschaft Limpurg, waren dem Königreich Württemberg einverleibt worden, und ihre Vertreter gehörten in der neuen Verfassung zu den Virilstimmen. Nun erklärte der Vertreter der Grafschaft Limpurg, daß für diese das heilige römische Reich noch bestehe, da das hochgräfliche Haus die Abdikation des römischen Kaisers

(6. August 1806) nicht anerkannt habe! Dies war eine der vielen gegenstandsleeren Begründungen und Deduktionen, welche Hegel als «querelle d'Allemand» bezeichnet hat, von denen die Verhandlungen der württembergischen Landstände wimmelten: „Der Geist des Formalismus und der Partikularität hat bekanntlich von jeher den Charakter und das Unglück Deutschlands in der Geschichte gemacht; dieser Geist hat sich hier in seiner ganzen Stärke gezeigt. Will man ihn Deutschheit nennen, so hätte nichts deutscher sein können, als die Gesinnungen der altwürttembergischen Deputierten, den Adel miteingeschlossen. Verstände man aber unter Deutschheit etwas, bei aller Verschiedenheit der Territorialherrschaft, seinem Begriffe nach Allgemeines und Vernünftiges, so wird es schwer sein, etwas Undeutscheres zu finden als jene Gesinnung."[1] „Es entsteht mit solcher Auseinandersetzung das gewöhnliche endlose Hin- und Herreden, weil solche Gründe und Gegengründe keine letzte Entscheidung in sich haben, wenn der Prätor fehlt, der diese Entscheidung geben müßte. Worauf es ankommt, ist allein die Natur der Sache, und diese ist im vorliegenden Falle sehr einfach. Die Veränderung, die sich seit Jahrhunderten vorbereitet und spät genug vollendet hat, ist der schon genannte Übergang der beträchtlicheren deutschen Länder aus dem Verhältnis von Reichslehen in das Verhältnis von souveränen Ländern, das ist von Staaten."[2]

7. Unter den Beschwerden von seiten der Landstände, besonders aus den neuwürttembergischen Gebieten, wurde als eines der allerschlimmsten Unwesen und Übel der Schreiberunfug aufgeführt, welche Einrichtung den altwürttembergischen Verfassungszuständen anhing und darin wurzelte. In dem letzten Teil seiner „Beurteilung" hatte Hegel den Schreiberunfug als eine der unerträglichsten Landplagen sehr anschaulich geschildert und Niethammern auf diese Ausführungen in seiner Schrift ganz besonders hingewiesen.[3] Die Schreiber waren juristische und kameralistische Praktiker, ungebildete und unstudierte Leute, keiner war aus der Klasse der studierten Juristen; in jedem Bezirk gab es einen Stadt- und Amtsschreiber, der alles, was in diesem Bezirk Amtliches und Gerichtliches zu rechnen und zu schreiben war, schreiben zu lassen das Monopol hatte, wie Verträge, Ehepakten, Testamente, Erbschafts-

[1] Ebendas. S. 295. — [2] Ebendas. S. 257. — [3] Briefe. II. S. 16.

teilungen, Kommunalrechnungen usf. Für diese Geschäfte, wozu nichts als eine gewisse Routine gehörte, hatte der Amts- oder Stadtschreiber mehrere Schreibsubjekte oder Schreibgesellen zu seiner Verfügung, welche in die Flecken und Dörfer geschickt wurden und die Leute brandschatzten. Hier lag ein weites Feld der Willkür, Bedrückung und Beutelschneiderei. Die Schreibgebühren überschritten alles Maß und betrugen in manchen Bezirken ein Vielfaches, bisweilen das Sechs- bis Siebenfache der Jahressteuer, wobei die infamsten Prellereien nicht ausblieben. Eine Rechnungsanfertigung, welche in einem der neuwürttembergischen Landesteile 1 Gulden 30 Kreuzer gekostet hatte, mußte nach altwürttembergischen Schreibgebühren mit 50 Gulden bezahlt werden. Der Schreiberunfug trug an seinem Teile die Schuld der Volksverarmung und hat in Altwürttemberg die häufigen Auswanderungen ins Ausland verursacht, wie überhaupt die alten Verfassungszustände viele Auswanderungen zur Folge gehabt. Und solches pries man als „das alte gute Recht".[1]

8. Auch in der vom Könige nach modernem Schema verliehenen Verfassung fanden sich Vorschriften und Bestimmungen, mit welchen Hegel keineswegs übereinstimmte, wie namentlich die Art der Bedingungen, worauf die Wählbarkeit beruhte. Alter und Vermögen sind Beschaffenheiten, die das einzelne Subjekt für sich hat, unabhängig von seinen Beziehungen im und zum Staate, unabhängig von seiner Bedeutung in der Gliederung und im Dienste des Ganzen. Eine solche Bedeutung gibt ein Amt, die angesehene Stellung in einer Korporation, eine Gewerbegeschicklichkeit, eine Meisterschaft, ein Talent usf. Wenn jemand ein Amt hat, so ist er in den Augen der Leute etwas; wenn er dagegen nichts weiter hat, als eine Anzahl Jahre und eine Anzahl Gulden, so ist er in den Augen der Welt *nichts* und sollte auch nichts repräsentieren. Hegel verwirft diese atomistische Staatsanschauung als eine „französische Abstraktion", welche zu verlassen sei. „*Bestimmungen* jener Art, welche das Volk statt als einen Staat vielmehr als einen Haufen voraussetzen, und diesen nun nach Anzahl in besondere Haufen, und nach Alter und einer einzelnen Vermögensbestimmung in zwei Klassen überhaupt abteilen, können eigentlich nicht *Staatseinrichtungen* genannt werden. Sie reichen nicht hin, dem Anteil des Volkes an

[1] Vgl. Werke. Bd. XVI. S. 326 flgd., S. 330.

den allgemeinen Angelegenheiten seine demokratische Unförmlichkeit zu nehmen, und näher den Zweck, tüchtige Deputierte für eine Landesversammlung zu erhalten, dem Zufall zu entziehen."[1]

9. Daher hat Hegel es auch getadelt, daß nach der königlichen Verfassung Staatsbeamte, Geistliche, Ärzte usf. von der Wählbarkeit zu Deputierten ausgeschlossen sein sollten, keineswegs aber die Advokaten, in denen doch der Geist des Privatrechts herrscht, und der Staatssinn, d. h. der Sinn für den Staat fehlt. Es hat viel zu der Entzündung und der Hartnäckigkeit des ausgebrochenen Verfassungsstreites beigetragen, daß dieser streit- und eigensüchtige „Advokatengeist" in der Versammlung der württembergischen Landstände einheimisch war.

Ob die Ausschließung der fürstlichen Amtsdiener oder der königlichen Beamten von den Landständen gerecht und vernünftig ist, hängt von den gegebenen Zeitverhältnissen, d. h. von dem geschichtlichen Zustande des Volks ab. Früher war eine solche Ausschließung vernünftig, jetzt ist sie es nicht mehr. „Es ist gerade die Geschichte, welche die Umstände erkennen lehrt, unter denen eine Verfassungsbestimmung vernünftig war, und hier z. B. das Resultat gibt, daß, wenn die Ausschließung der königlichen Beamten von den Landständen früherhin vernünftig war, sie nunmehr unter anderen Umständen es nicht mehr ist."[2]

Der Staatssinn fordert, daß der Sache des Vaterlandes alle Privat- und Partikularinteressen untergeordnet und aufgeopfert werden müssen. Diese Probe haben die württembergischen Landstände schlecht bestanden. Das größte Weltereignis, welches während ihrer Versammlung und gleich nach deren Zusammentritt stattgefunden hat, war die Rückkehr Napoleons von Elba nach Frankreich. Der Weltkrieg stand vor den Toren und bedrohte Deutschland, die württembergischen Landstände aber machten ihre Opferwilligkeit von der Wiederherstellung der altlandständischen Verfassung abhängig.

Die Verhandlungen dieser Landstände sind resultatlos geblieben und haben das Wort verifiziert, welches der Oberschultheiß Reinhard von Ober-Eßlingen in ihrer Mitte ausgesprochen hat: „Wenn die Schwaben freien Willen haben, so geschieht gar nichts". Zu einem ähnlichen Schlußergebnis kommt Hegels Beurteilung. „Nach dieser

[1] Ebendas. S. 240—244. — [2] Ebendas. S. 230—239.

so weitläufigen Darstellung, deren Gegenstand man verkennen würde, wenn man ihr den Zweck einer Verteidigung von etwas anderem, als von dem mit dem höchsten Interesse verknüpften Begriffe der Landstände, gegen die ihm so unangemessene und doch so anmaßliche Wirklichkeit, die sich durch den Druck ihrer Verhandlungen dem Publikum geschildert und zur Beurteilung hingestellt hat, unterlegen wollte, — ist nur noch das merkwürdige Endresultat anzuführen, das Schicksal dieser Versammlung nämlich, durch den ganzen Lauf ihres langen und teuren Zusammenseins, ohnehin nicht eine Übereinkunft mit dem Könige, aber auch nicht innerhalb ihrer selbst einen Beschluß über irgend einen Inhalt eines Verfassungsgegenstandes zuwege gebracht zu haben."[1]

Hegels Betrachtungsart, wie er sie in seiner Beurteilung ausgeführt und gleich im Eingange derselben erklärt hat, ist die philosophisch-historische. „Die sogenannten geheimen Triebfedern und Absichten einzelner Individuen, Anekdoten und subjektive Einwirkungen wurden in einer noch vor kurzem beliebten psychologischen Ansicht der Geschichte für das wichtigste gehalten. Diese Ansicht ist jedoch nun außer Kredit gekommen, und die Geschichte strebt wieder nach ihrer Würde, die Natur und den Gang der substantiellen Sache darzustellen und die Charaktere der handelnden Personen aus dem, was sie tun, zu erkennen zu geben; die Überzeugung ist allgemeiner geworden, daß aus Zufälligkeiten weder die Sache noch die Charaktere in ihrer Gediegenheit hervorgehen und zu erkennen sind."[2]

Will man die Erklärung aus psychologischen Triebfedern und Motiven auf Hegels Beurteilung selbst anwenden, so ist es wohl glaublich, daß der Minister von Wangenheim sich zu diesem Zwecke an den heidelberger Philosophen gewendet und ihm die Kanzlerstelle der Universität Tübingen in Aussicht gestellt habe. Haym berichtet es mit der Bemerkung: „Ich stütze mich für diese Angaben auf die mündliche Mitteilung eines noch lebenden bei dieser Angelegenheit Beteiligten".[3] Ein solcher Nebenzweck würde den objektiven Wert seiner Beurteilung nicht im mindesten abschwächen; auch zweifeln wir nicht, daß Hegel wie die Fähigkeit, so den Wunsch gehabt hat, die lehrende Tätigkeit mit einer gewissen regierenden und

[1] Ebendas. S. 359 u. 360. — [2] Ebendas. S. 220.
[3] Haym: Vorles. XIV. S. 350. Vgl. S. 507. Anm. 13.

verwaltenden Tätigkeit zu verbinden, vielleicht sich ganz dem leitenden Staatsdienste zu widmen. Als er sein Abschiedsgesuch an die badische Regierung richtete, um dem Rufe nach Berlin Folge zu leisten, hat er es geradezu ausgesprochen, daß er die Gelegenheit suche, „bei weiter vorrückendem Alter von der prekären Funktion, Philosophie auf einer Universität zu dozieren, zu einer anderen Tätigkeit übergehen und gebraucht werden zu können.“[1]

IV. Philosophische Einwirkungen. Die Anfänge der Schule.

1. Yxküll.

Hegel sah das zweite seiner Lehrsemester in Heidelberg vor sich, als im Frühjahr 1817 ein esthländischer Edelmann und Gutsbesitzer, Boris von Yxküll, der als Rittmeister in der kaiserlich-russischen Garde den Krieg gegen Frankreich mitgemacht hatte, sich bei ihm einstellte, voller Begierde und voll Vertrauens, die Quintessenz alles Wissens von ihm leicht und schnell zu empfangen. Nachdem er den Professor besucht und in ihm nichts weiter als einen einfachen und schlichten Mann kennen gelernt hatte, kaufte er sich dessen Bücher, um sie in aller häuslichen Behaglichkeit zu lesen. Er las und verstand nichts. Er ging in die Vorlesungen, schrieb nach, las zu Hause, was er geschrieben hatte, und verstand die eigenen Hefte nicht. Hegel riet ihm, einen schulwissenschaftlichen Kursus nachträglich durchzumachen und ein philosophisches Repetitorium oder Konversatorium bei einem jungen Manne anzunehmen, der seine Vorlesungen hörte und die Absicht hegte, sich für hegelsche Philosophie in Heidelberg zu habilitieren. Die meisten Anregungen empfing Yxküll von Hegel selbst im persönlich-freundschaftlichen Verkehr, der brieflich fortgedauert hat, als Yxküll in weiter Ferne war, auf großen Weltreisen in Skandinavien, Rußland und im Orient begriffen. Überall führte er Hegels Logik mit sich. Er hat in Rußland den vielreisenden Franz von Baader kennengelernt und später in Berlin die persönliche Bekanntschaft beider Philosophen vermittelt.

Hegel hatte die richtige Voraussicht der großen Entwicklung und Zukunft Rußlands und gab seinem Freunde und Schüler, der nicht recht zu wissen schien, was er mit sich anfangen sollte, den guten Rat, sich einen wirksamen Platz in Rußland zu suchen. „Sie sind so glück-

---

[1] Rosenkranz. S. 318.

lich", schrieb ihm Hegel am 28. November 1821, „ein Vaterland zu haben, das einen so großen Platz in dem Gebiete der Weltgeschichte einnimmt und das ohne Zweifel eine noch viel höhere Bestimmung hat. Die andern modernen Staaten, könnte es den Anschein haben, hätten bereits mehr oder weniger das Ziel ihrer Entwicklung erreicht; vielleicht hätten mehr den Kulminationspunkt derselben schon hinter sich, und ihr Zustand sei statarisch geworden, Rußland dagegen, schon vielleicht die stärkste Macht unter den übrigen, trage in seinem Schoß eine ungeheure Möglichkeit von Entwicklung seiner intensiven Natur. Sie haben das persönliche Glück, durch Ihre Geburt, Ihr Vermögen, Ihre Talente und Kenntnisse, bereits geleistete Dienste die nähere Anwartschaft zu haben, in diesem kolossalen Gebäude eine nicht bloß untergeordnete Stellung einzunehmen."[1]

2. Hinrichs.

Jener junge Mann, bei dem (wie Rosenkranz berichtet) Yxküll auf Hegels Rat ein philosophisches Konversatorium besucht hat, war Herm. Fr. Wilh. Hinrichs aus Oldenburg, der, nach Heidelberg gekommen, um Rechtswissenschaft zu studieren, sich durch Hegels Vorlesungen und Schriften gefesselt fühlte und sein enthusiastischer Schüler wurde, wohl der einzige in dem damaligen Heidelberg und, abgesehen von Gabler, der schon in Jena Hegels Vorlesungen gehört hat, eines der ersten und ältesten Glieder der Schule. Hinrichs ist wohl der erste Schüler Hegels gewesen, der die empfangene Lehre sogleich auf dem akademischen Katheder fortzupflanzen gesucht und auf diese Weise den Anfang der hegelschen Schule in der Reihe der Universitätslehrer gemacht hat.

Er hat sich in Heidelberg im Jahre 1819 habilitiert, seine Lehrtätigkeit mit gutem Erfolge begonnen, sich von Daub, Creuzer und Schlosser teilnehmender Förderungen erfreut und über „die Religion in ihrem inneren Verhältnisse zur Philosophie" eine Schrift verfaßt, welche Hegel nicht bloß durch nützliche Ratschläge gefördert, sondern sogar mit einer Vorrede versehen und dadurch ausgezeichnet hat (1822). Infolge davon ist Hinrichs als außerordentlicher Professor nach Breslau und zwei Jahre später als ordentlicher Professor an

[1] Rosenkranz. S. 302--305. In den „Briefen von und an Hegel" fehlt der Name Yxküll. Rosenkranz hat wahrscheinlich briefliche Papiere aus der ihm bekannten, sehr angesehenen baltischen Familie erhalten und benützt.

die Universität Halle-Wittenberg berufen worden, wo er nach vieljähriger Wirksamkeit sein Leben beschlossen hat (1861), ein Menschenalter nach dem Tode Hegels.

3. Carové.

Unter den heidelberger Zuhörern und Anhängern Hegels ist Friedrich Wilhelm Carové aus Koblenz zu erwähnen, der zwar durch seine Abstammung und Jugend während der französischen Zeiten seiner Vaterstadt katholisch und französisch erzogen, aber deutsch gesinnt war, als heidelberger Student an den burschenschaftlichen Bewegungen sehr lebhaften Anteil nahm, Hegels Vorlesungen eifrig hörte und später eine Reihe Schriften über „alleinseligmachende Kirche", „das Zölibatgesetz des römisch-katholischen Klerus", „Die letzten Dinge des römischen Katholizismus in Deutschland" während der Jahre 1826—1832 in deutsch- und freigesinnter Richtung geschrieben hat; dazu kommt ein Buch über „St. Simonismus und die neuere französische Philosophie" (1831) und allerhand Beiträge zur Literatur, Geschichte, Kultur und Kunstgeschichte, die unter dem Titel „Neorama" erschienen sind (1838). In der Vorrede des erstgenannten Werkes sagt er von sich: „Seine Kindheit war in eine Zeit gefallen, in welcher ein schweres Geschick sich über seine Heimat verbreitet und ein allgemeines Unglück die Verschiedengläubigen durch Not miteinander verschwistert hatte. Die Aufklärung war vorangegangen und hatte den Sinn für das Allgemein-Menschliche eröffnet. So kam es, daß das Gefühl und das Bedürfnis des wirklich Allgemeinen dem Bewußtsein der Absonderung durch die Konfession, welcher er durch die Geburt einverleibt worden, voranging."[1]

4. Cousin.

Ein junger französischer Philosoph, Victor Cousin aus Paris, Schüler und Nachfolger des zur schottischen Schule gehörigen Philosophen Royer-Collard (1813), Professor der Geschichte der Philosophie an der «faculté des lettres» und an der «école normale», hatte nach zweijährigen, sehr angestrengten Vorlesungen sich so ermüdet und erholungsbedürftig gefühlt, daß er in der letzten Juliwoche 1817 eine Ferienreise unternahm, um Deutschland und deutsche Philosophen kennen zu lernen. Er kannte die deutsche Philosophie,

[1] Über alleinseligmachende Kirche. Vorrede. S. IX. Das Buch hat 3 Widmungen, 3 Motti, eine Vorrede von 50 Seiten, worauf wiederum 6 Motti folgen. Der Text wimmelt von Sperrungen.

insbesondere die der neuesten Zeit, eigentlich nur vom Hörensagen. Zwar hatte er die Kritik der reinen Vernunft in Borns lateinischer Übersetzung mit mühseliger Vergleichung des deutschen Originals zu studieren gesucht und dieselbe auch so weit verstanden zu haben geglaubt, daß er in seinen Vorlesungen leicht und gewandt darüber sprach.

In Frankfurt a. M. hatte er sich einige Zeit aufgehalten und mit dem Grafen Reinhard, damals französischem Bundestagsgesandten, befreundet, einem geborenen Schwaben, gewesenem tübinger Stiftler, der in der französischen Republik und unter Napoleon eine glänzende diplomatische Laufbahn gemacht hatte und mit Goethe einen freundschaftlichen Briefwechsel unterhielt[1]; er hatte auch den durch seine magnetischen Kuren bekannten Arzt Passavant, Friedrich Schlosser und Friedrich Schlegel, damals österreichischen Legationsrat, kennengelernt und sich mit dem letzteren viel unterhalten. Schlegel hatte in vorzüglichem Französisch ihm auseinandergesetzt, daß der unvermeidliche Weg der Philosophie von Kant zu Fichte, von diesem zu Schelling führe, daß die drei eminentesten Philosophen des gegenwärtigen Deutschlands Jakobi, Schelling und Franz von Baader seien und daß ein neuerer, höherer, christlicher und kirchlicher Empirismus die Aufgabe und das nächste zu erstrebende Ziel der Philosophie sein müsse. Jener Friedrich Schlosser aber, von dem Cousin in seinem Reisebericht redet, ist kein anderer als Friedrich Christoph Schlosser aus Jever in Ostfriesland, der unter Dalberg als Professor der Geschichte am Lyzeum in Frankfurt angestellt (1812) und eben jetzt als Professor der Geschichte nach Heidelberg berufen worden war (1817). Er war sein Reisegesellschafter nach Heidelberg und habe ihn, um deutsche Philosophie und Philosophen kennen zu lernen, an seinen Freund Daub gewiesen; dieser aber habe ihn bedeutet, daß, wenn in Heidelberg nach Philosophen gefragt werde, nur von Hegel die Rede sein könne. Da ihm für seinen Aufenthalt in Heidelberg noch ein paar Stunden übrig waren, so habe er diese benützt, um Hegel zu besuchen, er sei durch dessen Persönlichkeit und Gespräch trotz seinem schlechten Französisch so angeregt und gefesselt worden, daß er nicht ein paar Stunden, sondern ein paar Tage geblieben und mit dem Vorsatz geschieden sei, auf dem Rückwege längere Zeit in Heidelberg zu verweilen und im nächsten Jahre wiederzukommen.

---

[1] Karl Friedr. Reinhard aus Schorndorf (1761—1837); siehe seinen „Briefwechsel mit Goethe", Stuttgart 1850.

Cousin hat auf dieser seiner ersten Reise in Deutschland in Jena den Philosophen Fries, in Weimar Goethen, in Berlin den als Theologen und Kanzelredner berühmten Schleiermacher besucht. Fries stand im Begriff, nach Eisenach zu dem verhängnisvollen und folgereichen Wartburgfest (18. Oktober 1817) zu reisen, und sprach viel von den in Aufschwung begriffenen liberalen Ideen. Am 26. Oktober war der junge französische Philosoph nach Heidelberg zurückgekehrt und blieb hier bis zum 14. November 1817.

Cousin erfreute sich einer völligen politischen Übereinstimmung mit Hegel, es habe in seinem vierzehnjährigen Verkehr mit Hegel keinen Zeitpunkt gegeben, der diese Übereinstimmung verändert habe, und keinen zweiten Mann, mit welchem sein politisches Einverständnis so durchgängig in allen Zeiten sich gleichgeblieben sei. Wie er selbst, so habe auch Hegel die französische Revolution hochgeschätzt und gern von ihren Begebenheiten und Großtaten gesprochen; wie er selbst, so war auch Hegel liberal und monarchisch gesinnt, „er war blau", sagt Cousin mit einem Worte, welches Napoleon von sich selbst und seiner politischen Farbe gebraucht haben soll, sinnbildlich nach den französischen Nationalfarben.[1]

Anders verhielten sich ihre Ansichten und Sympathien auf dem Gebiete der Religion und Philosophie. Cousin, wie es seine Herkunft und Erziehung mit sich brachten, stand auf seiten der römisch-katholischen Kirche, ohne allen Fanatismus, während Hegel ein sehr entschiedener Protestant war und den Protestantismus, wie er es oft genug in seinen Briefen an Niethammer gut und treffend ausgesprochen hat, nicht bloß für eine Konfession ansah, sondern für einen andern höheren „Bildungszustand", vornehmlich auch des Volks. Hegel mit seinem weiten historischen Blick wußte die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in ihrer ganzen Bedeutung zu schätzen, während Cousin mit seinem schottischen Spiritualismus derselben abgeneigt war.

Nun brannte Cousin vor Begierde, die hegelsche Philosophie kennen zu lernen, von welcher Friedrich Schlegel in Frankfurt ihm nur gelegentlich bemerkt hatte, sie sei „subtil"; er selbst glaubte zu wissen, daß Hegel von Schelling in der Naturphilosophie abhänge und innerhalb dieser zur Zeit in Deutschland herrschenden Schule

---

[1] Vgl. Revue des deux mondes. T. XI. (1851.) pg. 545–560. T. LXIV. (1866.) pg. 594–619. pg. 606.

wohl die wichtigste Erscheinung sei, aber von Schelling und der Naturphilosophie hatte Cousin einigermaßen eingehende, klare und genauere Vorstellungen so gut wie gar keine. Das jüngste, eben erschienene Werk Hegels war die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Mit Hilfe Carovés, der französisch sprach und Hegels Zuhörer und Anhänger war, hoffte Cousin das geheimnisvolle Buch schnell zu durchdringen. In dem heidelberger Schloßgarten und auf dem Philosophenwege haben die beiden jungen Männer in den Herbsttagen des Jahres 1817 gemeinsame Spaziergänge gemacht, die Enzyklopädie in der Hand, welche Carové nach Wort und Sinn zu verdolmetschen suchte. Abends zur Teestunde erschienen sie bei Hegel und fragten das Orakel, da Carové, wie Cousin bald bemerkt hatte, von der eigentlichen Sache kaum mehr verstand als er selbst. Er fühlte sich von ungelösten Fragen und Problemen bestürmt, als er von Hegel Abschied nahm mit dem Entschluß, im nächsten Jahre wiederzukommen und nach München zu gehn, um dort von jenen „drei eminentesten Philosophen der Gegenwart" die beiden anwesenden kennen zu lernen: Jacobi und Schelling.

Bei dem Rückblick auf seinen ersten Aufenthalt in Deutschland, in der Nacht vor der Rückkehr in sein Vaterland, am 15. November in Kehl, suchte Cousin die gewonnenen Eindrücke zu sammeln. Die Untersuchungen der deutschen Kritik mit ihren streitigen und bestrittenen Ergebnissen umwirbelten ihn wie ein Chaos: es sollte keine römischen Könige mehr geben, auch keinen Homer, sondern Homeriden, Platos Werk „die Gesetze" sollten nicht von Plato herrühren, das erste Buch Mosis (Genesis) erst nach der babylonischen Gefangenschaft verfaßt und von medopersischen Vorstellungen erfüllt, die Evangelien erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zustandegekommen sein, und es fehlte nicht viel, so war der Name Jesu Christi ein Mythus, wie der des Homer![1]

In dem Briefwechsel Hegels ist der letzte seiner heidelberger Briefe (vom 5. August 1818) an Cousin gerichtet, den er für seine süddeutsche Reise mit Empfehlungen für Stuttgart, Tübingen (Eschenmayer) und München ausstattet, wo er Jacobi und Schelling kennenlernen soll, aber, wenn er mit dem einen von beiden spreche, ja nicht sagen möge, daß er den andern kenne. Und da Cousin Heidelberg in so guter Erinnerung behalten und es brieflich sein Adoptivvater=

[1] Revue des deux mondes. T. XI. (1857.) pg. 548—560. pg. 551.

land genannt habe, so hoffe Hegel, ihn auf seiner Rückkehr noch in Heidelberg wiederzusehen, vor der Übersiedlung nach Berlin, welche im Laufe des nächsten Monats bevorstehe.[1]

Zwischen Hegel und Cousin hatte sich ein Band der Freundschaft und wechselseitigen Anhänglichkeit geknüpft, welches bis zum Tode Hegels bestanden und auf beiden Seiten eine Reihe denkwürdiger Erlebnisse zur Folge gehabt hat, welche wir in den nächsten Abschnitten erzählen werden. Und wie es sich auch mit Cousins Verständnis der hegelschen und deutschen Philosophie überhaupt verhalten haben möge, so ist doch nicht zu verkennen, daß er Hegels Bedeutung und Größe sogleich empfunden, für seine geschichtsphilosophischen Ideen und Gespräche sich lebhaft interessiert und das meiste dazu beigetragen hat, daß der Name Hegel in Frankreich rühmlich bekannt wurde. Als Hegel auf der Höhe stand, pflegte Cousin zu sagen: „Ich habe ihn prophezeit und schon nach meiner ersten Rückkehr von Deutschland verkündet, daß ich einen Mann von Genie gefunden".

5. Daub.

Hegels größter Schüler in Heidelberg war und blieb der tiefsinnige Daub; er versenkte sich in das Studium der Werke Hegels, als dieser schon in Berlin war, er durchdrang die Logik und verstand nun erst die Phänomenologie: diesen nach logischer Methode erleuchteten Weg des menschlichen Bewußtseins zur Erkenntnis Gottes. Was hätte für Theologie Studierende nützlicher und wichtiger sein können als die Einführung in eine solche Wissenschaft? Daub las im Sommersemester 1821 über die hegelsche Phänomenologie des Geistes vor einer zahlreichen Zuhörerschaft und ließ nachher seine Einleitung in diese Vorlesung drucken. Von allen Huldigungen, welche Hegel erlebt hat, gibt es wohl keine, die gewichtiger wäre, als diese Zeilen des siebenundfünfzigjährigen Daub: „Auf das angestrengteste hab' ich Ihre Logik studiert, und erst so ist mir endlich der Inhalt Ihrer Phänomenologie des Geistes ganz offenbar worden". „Die Umgebungen, das äußerliche Leben und seine Raritäten waren

[1] Aus demselben Briefe erfahren wir, daß Hegel im Frühjahr einige Tage in Stuttgart verweilt hat, zum erstenmal seit zwanzig Jahren und wohl zum letztenmal in seinem Leben. Als die jüngste heidelberger Stadtneuigkeit erzählt er dem Freunde in Paris, daß die Tochter des Theologen Paulus sich vorgestern (3. August) mit A. W. Schlegel verlobt habe. Am 30. August folgte die Hochzeit, welcher nach wenigen Tagen die Scheidung folgen sollte. Briefe von und an Hegel. II. S. 19—22.

mir längst, und schon vor Ihrem Hiersein, gleichgültig; durch Sie aber, Großer, edler Mann! bin ich, seit den letzten beiden Jahren, erst eigentlich in der Wissenschaft einheimisch worden, und hoff' ich, wird mir anders das innere Leben noch einige Jahre lang gefristet, noch durch die Tat zu bewähren, daß im Süden, wie im Norden, strenge Wissenschaft gedeihe."[1]

Zehntes Kapitel.

Hegels Berufung nach Berlin.

I. Das Ministerium Altenstein.

1. Steins Reformen.

Am 3. November 1817 hatte Friedrich Wilhelm III. eine Kabinettsordre erlassen, kraft deren aus einer bisherigen Sektion oder Abteilung im Ministerium des Innern ein besonderes Ministerium, das der Geistlichen-, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten geschaffen und der Staatsminister Freiherr von Altenstein an dessen Spitze gestellt wurde.

Karl Siegmund Freiherr von Stein zum Altenstein aus Ansbach (geboren den 7. Oktober 1770), von altfränkischem Adel, hatte unter Hardenberg, als preußischem Staatsminister, seine Laufbahn im Verwaltungsdienst der damals mit Preußen vereinigten fränkischen Fürstentümer Ansbach und Bayreuth begonnen, er war dann nach Berlin in den preußischen Staats- und Finanzdienst berufen worden und hatte zu den Männern gehört, welche nach der Schlacht bei Jena sich in Königsberg zusammenfanden, um im Glauben an die Zukunft Preußens das Werk seiner Umgestaltung und Regeneration vorzubereiten und zu begründen. An der Spitze dieser patriotisch und reformatorisch gesinnten Männer stand der Freiherr von Stein, welcher nach dem Frieden von Tilsit die Leitung

---

[1] Briefe von und an Hegel. II. S. 30. (Br. Daubs vom 30. Sept. 1820.) Vgl. S. 44—46. (Hegel an Daub. Berlin, 9. April 1821.) Ebendas. S. 55—58. (Creuzer an Hegel. Heidelberg, 8. Sept. 1821.) S. 58—60. (Daub an Hegel. Heidelberg, 19. Sept. 1821.) Die Anzeige der hier in Rede stehenden Vorlesung hieß: „Einleitung in das Studium der theologischen Moral, Freitag und Sonnabend, von 8—9, öffentlich".

Vgl. den schönen Aufsatz von D. Fr. Strauß: Schleiermacher und Daub, in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit (1839). Strauß' Charakteristiken und Kritiken (1839). S. 1—212.

des preußischen Staates übernahm und auf dem Wege neuer, befreiender, die Kräfte des Volkes weckender und entfaltender Gesetze fortführte, bis der König durch Napoleon sich gezwungen sah, ihn zu entlassen (November 1808).

Wenn ein Staat sich verjüngen will, so muß er seine jugendlichen Volkskräfte planmäßig entwickeln, d. h. erziehen, um sie den großen Staatszwecken dienstbar zu machen, er muß die nationalen Gesinnungen stärken und erhöhen. Jetzt war für den modernen Staat die Zeit gekommen, wo er ein öffentliches Erziehungssystem ausbilden und seinen Aufgaben gemäß ein Erziehungsstaat werden mußte, wie einst der griechische Staat nach den Ideen des Plato und des Aristoteles eine den Staatszwecken dienstbare Erziehung bezweckt hatte. Jene Erziehungsart, welche Pestalozzi im Beginne der neuesten Zeit entdeckt, auf die intellektuelle Selbsttätigkeit (Anschauung) gegründet, in ihren elementaren Formen auf das arme niedere Volk angewendet und erprobt hatte, sollte erweitert, stufenmäßig geordnet auf das gesamte Volk ausgedehnt und vom Staate selbst geleitet werden. Dies war Steins Absicht, womit auch Fichte ganz übereinstimmte, der während seines Aufenthaltes in Königsberg die Methode des ihm befreundeten Pestalozzi studierte und die Nationalerziehung in diesem Sinn alsbald zum Thema seiner „Reden an die deutsche Nation" machte (1808).[1]

2. Altensteins Denkschrift. Der erste preußische Kultusminister.

Von diesen Ideen erfüllt, mit Steins Reformen und Reformplänen einverstanden, ein Freund der fichteschen Philosophie, hat Altenstein nach dem Frieden von Tilsit über das neu zu gestaltende Erziehungswesen eine Denkschrift verfaßt, welche er vorher mit Hardenberg, Schön und Niebuhr beraten (1807). Nach der Entlassung Steins wurde er Staatsminister und mit der Leitung der Finanzen betraut, um die Mittel und Wege zur Abzahlung der ungeheuren Kriegsschuld Preußens ausfindig zu machen. Da er diese Aufgabe finanziell nicht zu lösen vermochte, so riet er dem Könige zu neuen Gebietsabtretungen, wogegen Hardenberg, seit 1810 preußischer Staatskanzler, Altensteins Entlassung empfahl, obwohl er dessen aufrichtiger Freund und Gönner war und blieb.

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VI. (Fichte. 3. Aufl.) Buch II. Kap. V. S. 201 flgd. Buch IV. Kap. VII. S. 613—629.

Im Jahre 1813 wurde Altenstein Zivilgouverneur von Schlesien und zwei Jahre später nach Paris gesendet, um mit Wilhelm von Humboldt die Rücknahme der im Kriege geraubten Kunstschätze zu besorgen. Seine Laufbahn hatte ihn mit den ersten Männern der Zeit, wie Stein, Hardenberg, Schön, Niebuhr, W. v. Humboldt u. a. in entscheidenden Momenten und bedeutungsvollen Wirksamkeiten zusammengeführt, bevor er am 3. November 1817 „Kultusminister" wurde, der erste dieser Bezeichnung, den Preußen gehabt hat, und einer der rühmlichsten, während einer Amtsführung, welche zwei Jahrzehnte überdauert hat (3. November 1817 bis 28. Dezember 1838).

3. Universitäten. Gründungen und Gefahren.

Das verheißungsvolle und trostreiche Wort des Königs, daß der Staat an geistigen Kräften ersetzen müsse, was er an physischen verloren habe, sollte durch die neue staatliche Volkserziehung, durch die Gründung neuer Schulen und Universitäten erfüllt werden. Während W. v. Humboldt das preußische Unterrichtswesen leitete (1809), gedieh die längst geplante Gründung einer Universität in Berlin zur Reife; mit dem Herbst des folgenden Jahres trat sie ins Leben. Gleich im ersten Semester las Schleiermacher über die Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, Savigny über römisches Recht, Niebuhr über römische Geschichte, F. A. Wolf über den Thukydides und über die Annalen des Tacitus, Böckh über die Enzyklopädie und Methodologie der gesamten philologischen Wissenschaften, Fichte über das Studium der Philosophie und über die Wissenschaftslehre. Er war der erste gewählte Rektor der Universität.[1]

In den preußischen Landen gab es einige aufzuhebende Universitäten, die aus Mangel an Frequenz oder wegen ihrer bloß provinziellen Bedeutung überflüssig und unnütz geworden waren, wie Duisburg, Frankfurt an der Oder, Erfurt und Wittenberg; andere nunmehr notwendige waren zu gründen: die altmärkische Universität in Frankfurt a. d. Oder wurde aufgehoben und nach Breslau verlegt (1811), wo die erste preußische Universität mit zwei theologischen Fakultäten entstand; die Universität in Halle a. S. wurde wiederhergestellt (1813) und Wittenberg mit ihr vereinigt (1817); die erste schöpferische Aufgabe, welche das Ministerium Altenstein zu lösen und zu bewältigen hatte, da viele Schwierigkeiten aus dem

[1] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. V. S. 203—205.

Wege geräumt werden mußten, war die Gründung der neupreußischen und rheinländischen Universität in Bonn (1818).

Inzwischen hatte sich mitten in der akademischen Jugend ein durch die Freiheitskriege erweckter Geist patriotischer Bestrebungen und politischen Reformeifers unter dem Namen der deutschen Burschenschaft erhoben, die im Juni 1815 zu Jena gestiftet worden war, sich schnell über die deutschen Universitäten insgesamt ausgebreitet hatte und nunmehr „die allgemeine deutsche Burschenschaft" hieß (1818). Als ihr zu erstrebendes Ziel galt die Einheit und Macht des großen deutschen Vaterlandes im Gegensatze zu dem ohnmächtigen und zerklüfteten Deutschland, welches in dem neudeutschen Bunde und Bundestage vor den Augen der Welt stand. Auch die Turnanstalten, welche einen so wesentlichen Bestandteil der neuen Volkserziehung ausmachten, und deren erste F. L. Jahn auf der Hasenhaide zu Berlin eröffnet hatte (1811), teilten die burschenschaftlichen Ideen und wirkten zu deren Verbreitung. An dem Wartburgfeste am 18. Oktober 1817 war die deutsche Vergangenheit und Zukunft in Freiheitsreden gefeiert und eine Anzahl verhaßter und mißliebiger Schriften verbrannt worden, darunter die des Dichters A. Kotzebue, der als ein politisch wie moralisch elender und grundverderblicher Schriftsteller galt. Es konnte nicht ausbleiben, daß diese gemeinsame enthusiastische Erregung der Jugend auch in fanatische Ausartungen und Abwege geriet. Die vereinzelte Tat eines solchen Fanatismus war die Ermordung des Schriftstellers A. Kotzebue in Mannheim durch K. L. Sand (23. März 1819), welcher jenaischer Student, Mitglied der allgemeinen deutschen Burschenschaft und Turner war.

Dem Fürsten Metternich in Wien, dem Beherrscher des deutschen Bundestages, kam dieses Verbrechen als ein willkommenes Signal zur Unterdrückung des ganzen, auf den Universitäten in Vorträgen, Schriften und Verbindungen herrschenden Freiheitswesens: die karlsbader Beschlüsse wurden gefaßt und vom Bundestage am 20. September 1820 sanktioniert. Die burschenschaftlichen Verbindungen wurden verboten, die Turnanstalten geschlossen, Professoren und Studenten auf das strengste überwacht, Zentraluntersuchungskommissionen eingesetzt, Regierungsbevollmächtigte als Wächter der Universitäten ernannt usf. Mit einem Worte, die Universitäten wurden nach dem Ausdrucke Dahlmanns „septembrisiert"; auch Nie-

buhr, der die Bücherverbrennung auf der Wartburg mit Recht eine „Fratze“ genannt hatte, erblickte in den karlsbader Beschlüssen eine verderbliche Maßregel; aber König Friedrich Wilhelm III., schon über E. M. Arndts „Geist der Zeit“ so verstimmt, daß er den Stiftungsbrief der Universität Bonn beinahe zurückgehalten hätte, von den burschenschaftlichen Bewegungen an den Universitäten beunruhigt und angewidert, über das Verbrechen Sands auf das äußerste empört, ließ sich von Metternich für das System der Reaktion und Unterdrückung gewinnen. Fürst Wittgenstein stimmte mit Metternich und hatte das Ohr des Königs. Zur Aufspürung und Verfolgung der sogenannten Demagogen diente unter den preußischen Beamten ganz besonders K. A. von Kamptz als Vorstand der Sektion des Polizeiwesens im Ministerium des Innern (1817). Er war auch der Verfasser einer Schrift, die man auf der Wartburg verbrannt hatte.

4. Das zeitgemäße System.

So standen die Zeichen der Zeit, als in dem genannten Zeitpunkte Altenstein das preußische Kultusministerium übernahm: zwei Wochen vorher das Wartburgfest, ein Jahr nach diesem die Konstituierung der allgemeinen deutschen Burschenschaft (18. Oktober 1818), fünf Monate später die Ermordung Kotzebues! Die Stiftungsurkunde der allgemeinen Burschenschaft hatte erklärt, daß die auf den deutschen Hochschulen studierende Jugend ein Ganzes ausmachen wolle, „gegründet auf das Verhältnis der deutschen Jugend zu der werdenden Einheit des deutschen Volks“. Wie es dem österreichischen Staatskanzler, seinen Anhängern und gefügigen Werkzeugen schien, so waren die deutschen Universitäten in einem Aufruhr begriffen, welcher um jeden Preis zu unterdrücken und auszulöschen war, kostete es auch das Leben und Lebenslicht der Universitäten selbst.

Dies aber war keineswegs die Meinung des preußischen Staatskanzlers und aller jener Staatsmänner, die an der Regeneration Preußens gearbeitet und sich um den Staat die größten Verdienste erworben hatten. Einer dieser Männer war Altenstein. Er wollte auch, daß dem unreifen Gebaren der studierenden Jugend, ihrer vorzeitigen Einmischung in die praktische Politik, ihrer leidenschaftlichen Verfolgung unbestimmter Ziele ernstlich entgegengetreten werde, aber auf dem Wege nicht der Gewalt, sondern der Wissenschaft und der Belehrung. Revolutionen sind in der Regel die Durchbrüche gewaltsam gehemmter Entwicklungszustände. Eine richtig geleitete Entwick-

lung kann eine Umwälzung verhüten und die revolutionären Antriebe zum Guten wenden. Und durch das richtig geleitete Verständnis der Weltzustände und der Weltentwicklung wird dieser große Dienst dem Staate von seiten der Wissenschaft geleistet, und zwar einer philosophischen Wissenschaft, welche imstande ist, den Entwicklungsgang der Welt, insbesondere der sittlichen und politischen Welt, methodisch zu erleuchten und zu lehren.

Unter allen philosophischen Zeitrichtungen gab es im Jahre 1817 nur ein einziges System, welches dieser Forderung entsprach: ein System, welches die Lehre von der geistigen Weltentwicklung sowohl phänomenologisch als auch logisch begründet und enzyklopädisch ausgeführt hatte. Dieses in der Lehrwirksamkeit begriffene und aufstrebende System war das hegelsche. Und es gereicht der Einsicht des neuen Kultusministers zur guten Probe, daß er gleich in den ersten Tagen seiner Amtsführung an Hegel geschrieben und ihm den noch immer vakanten Lehrstuhl Fichtes angetragen hat (26. Dezember 1817). In dem richtigen Gefühl, daß seine Zeit für Berlin und ebenso umgekehrt gekommen sei, war Hegel zur Annahme bereit. Die Bedingungen waren die günstigsten: die angebotene Besoldung betrug zweitausend Taler, die Entschädigung für den Umzug tausend, und jede wünschenswerte Förderung für die Zukunft wurde in der ehrenvollsten Weise in Aussicht gestellt. „Das Ministerium schlägt den Gewinn eines so tiefen, mit gründlicher Wissenschaft ausgerüsteten und von so ernstem und richtigem Streben beseelten Denkers und akademischen Lehrers zu hoch an, als daß es nicht gern alles beitragen sollte, was zur Erleichterung Ihres hiesigen Aufenthaltes nötig sein dürfte. Für jetzt wünscht es nichts mehr, als das Verlangen so vieler, die auf die Besetzung des Lehrstuhls der Philosophie schon lange geharrt haben, recht bald vollkommen befriedigt zu sehen."[1]

Hegels Ansichten über Preußen hatten sich mit den Zeiten geändert; die Zeiten waren in diesem Falle weltgeschichtliche Krisen gewesen. In seiner Kritik der Verfassung Deutschlands, die vor der Schlacht bei Jena geschrieben war, hatte er den absolutistischen Militärstaat vor Augen, worin alles von oben herunter geregelt und kommandiert war, wie in der zentralisierten französischen Republik. Ein solches Staatswesen entsprach keineswegs der Staatsidee Hegels.

---

[1] Rosenkranz. S. 318 flgd. Leider fehlen mit einer Ausnahme in den „Briefen von und an Hegel" die zwischen Altenstein und Hegel gewechselten Briefe.

„Was in einem solchen modernen Staat, worin alles von oben herunter geregelt ist — wie sich die französische Republik gemacht hat — für ein ledernes, geistloses Leben sich erzeugen wird, ist in der Zukunft erst zu erfahren; aber welches Leben und welche Dürre in einem andern ebenso geregelten Staate herrscht, im Preußischen, das fällt jedem auf, der das erste Dorf desselben betritt, der seinen völligen Mangel an wissenschaftlichem oder künstlerischem Genie sieht, oder seine Stärke nicht nach der ephemerischen Energie betrachtet, zu der ein einzelnes Genie ihn für eine Zeit hinaufzuzwingen gewußt hat."[1] Nachdem nun Preußen aus seiner Niederlage kraft seiner eigensten Regeneration nicht bloß als ein neuer Militärstaat, sondern zugleich als ein neuer Erziehungsstaat hervorgegangen war, konnte Hegel in seiner heidelberger Antrittsrede vom 28. Oktober 1816 mit Fug und Recht sagen, daß es der preußische Staat sei, welcher auf Intelligenz gebaut.[2]

II. Johannes Schulze.[3]

1. Bildungsgang und Jugendschicksale.

Noch in demselben Jahre, in welchem Hegels Berufung erfolgt war, hatte Altenstein, von Anfang darauf bedacht, die Arbeitskräfte in seinem vielumfassenden, mit schweren Arbeitslasten überhäuften Ministerium zu vermehren, eine vorzügliche Kraft in dem jugendlichen Johannes Schulze gewonnen, den er auf Hardenbergs aus persönlicher Kenntnis geschöpfte, nachdrückliche Empfehlung als Rat für den Zweig der höheren Unterrichtsanstalten, zunächst der Gymnasien, dann auch der Universitäten in das preußische Kultusministerium berufen hatte (Juli 1818).

Joh. Schulze aus Dömitz in Mecklenburg-Schwerin (geboren in dem Städtchen Brüel den 15. Januar 1786), Sohn wohlhabender Eltern, auf den gelehrten Schulen zu Hanau in Hessen und Kloster Berge in Preußen zum Studium der Philologie vorbereitet, in Halle, wo auch Schleiermachers Vorträge ihn tief ergriffen und angeregt hatten, enthusiastischer Schüler des großen Philologen F. A. Wolf und Mitglied seines Seminars, in Leipzig unter Gottfried Hermann geschult, durch Franz Passow, mit dem er in vertrauter und beständiger Freundschaft verbunden war und blieb, an das Gym-

[1] Rosenkranz. S. 244. — [2] Werke. Bd. XIII. S. 4. Anm.

[3] Vgl. Dr. C. Varrentrapp: Johannes Schulze und das höhere preußische Unterrichtswesen zu seiner Zeit. Leipzig, Teubner, 1889.

nasium nach Weimar zur Bildung und Ausbildung einer Selekta im Griechischen, und von hier nach einer fast vierjährigen Wirksamkeit (September 1808 bis März 1812) nach Hessen zur Umgestaltung und Leitung der Schule in Hanau berufen, war im Frühjahr 1816 mit Freuden einem Rufe als Schulrat nach Koblenz gefolgt und konnte auf einen unvergleichlich interessanten, höchst erinnerungs- und schicksalsreichen Lebenslauf zurückblicken, als er mit zweiunddreißig Jahren seinen neuen Wirkungskreis in Berlin antrat, den er über vierzig Jahre (1818 bis 1859) zum Nutzen der preußischen Universitäten, wie zum eigenen Ruhm ausfüllen sollte.

Er hatte in Halle die Epoche des Untergangs erlebt und erlitten: die Erscheinung Napoleons, die Aufhebung der Universität, die Vertreibung der Studenten, deren einer er selbst war. Er war nach Berlin gewandert und dort an dem Tage eingetroffen, an welchem Napoleon an der Spitze seiner siegreichen Armee triumphierend durch das brandenburger Tor einzog, finster blickend, in seinem grauen Rock, hinter sich das Gefolge der Marschälle und Generäle in prachtvollem Schmuck; er hatte am andern Tage den Kaiser gesehen, wie er im Lustgarten unter seine Soldaten die Ehrenkreuze austeilte; dann war er in seine Heimat nach Dömitz zurückgekehrt, um bei den Durchzügen der französischen Truppen hilfreichen Beistand zu leisten, und hatte bei dieser Gelegenheit Drouet, den Postmeister von St. Menehould, kennengelernt, der die Gefangennahme Ludwigs XVI. in Varennes bewirkt hatte. In Leipzig, wohin er den Grafen von Pückler begleitet, hat er die Freundschaft Seumes gewonnen und sich in den Orden der Freimaurer aufnehmen lassen, um in der Loge zu den drei Palmen patriotische, den französischen Spähern verborgene Reden zu halten.

In Weimar war er bald nach seiner Ankunft ein Augenzeuge der glänzenden Napoleonsfeste, welche der vom Kaiser der Franzosen in den Oktobertagen 1808 geladene Fürstenkongreß zu Erfurt mit sich brachte. In der Begleitung Napoleons war Talleyrand, der das große Jagdfest am 6. Oktober mitzumachen weder die Pflicht noch weniger die Lust hatte, sondern es vorzog, in Weimar zu bleiben und sich die Bibliothek zeigen zu lassen, wozu Schulze, der französischen Sprache mächtig, den Auftrag erhielt. Unter den Schätzen der Bibliothek hat der französische Staatsmann mit besonderem Interesse Lucas Cranachs Handzeichnungen zu Luthers Bibelübersetzung

und Tischbeins Homerillustration in sorgfältigen Augenschein genommen. Am Abend dieses Tages waren im Parterre des Hoftheaters zu Weimar Könige und Fürsten versammelt, in deren Mitte die beiden Kaiser thronten; der Tod Cäsars wurde aufgeführt, Talma spielte den Cäsar. Von der Galerie aus betrachtete Schulze die beiden grandiosen Schauspiele im Parterre und auf der Bühne. Am Abend des folgenden Tages stand er in Talmas Nähe und konnte beobachten, wie dieser mit gespanntem und befriedigtem Interesse das Spiel des P. A. Wolff in der Rolle des Posa verfolgte. Welche Kontraste: gestern spielt Talma den Tod Cäsars, heute ergötzt er sich an der Darstellung des schillerschen Posa!

Um patriotisch zu wirken, ist Schulze auch in der Amalienloge zu Weimar als Redner aufgetreten, und, was eines seiner merkwürdigsten Erlebnisse ist: er hat im April 1809 die Anrede an Wieland gehalten, als dieser in den Bund der Freimaurer eintrat, dem auch Karl August und Goethe angehörten. Der weltbürgerlichen Geistesart des Nestors der deutschen Dichter gegenüber hat er in seiner Rede die patriotischen Gesinnungen und Pflichtgefühle nachdrücklich hervorgehoben und gefeiert. Er war dreiundzwanzig alt, Wieland sechsundsiebzig. — Der Drang zu rednerischer und herzbewegender Wirksamkeit war in ihm so stark, daß er, ohne durch das Studium der Theologie, durch Prüfung und Ordination dazu vorbereitet und berufen zu sein, als religiöser Redner die Kanzel betrat und sowohl in der Stadtkirche zu Weimar als auch in der alten Schloßkirche zu Schwarzburg eine Reihe von Predigten gehalten (vom November 1808 bis zum Herbst 1810) und in zwei Sammlungen herausgegeben hat (1810 und 1811), deren zweite dem ersten katholischen Kirchenfürsten des damaligen Deutschlands, Karl von Dalberg, dem Primas des Rheinbundes, gewidmet ist. Unter den Schülern und Verehrern Schleiermachers ist Joh. Schulze wohl der erste gewesen, der die Kanzel Herders bestiegen hat. Als er sein fünfzigjähriges Dienstjubiläum feierte (1858), ist in der weimarischen Stadtkirche jener Predigten rühmend und dankbar gedacht worden. Die fürstlichen Frauen, wie die Großherzogin Luise, die Erbgroßherzogin Maria Paulowna, die Prinzessin Karoline (die auch literargeschichtlichen Unterricht von ihm empfing) und die Fürstin-Mutter Karoline von Rudolstadt, haben ihn gern gehört. Frau Charlotte von Schiller fühlte sich durch die Einfachheit der herderschen Predigt mehr an-

gesprochen als durch die enthusiastische Überfülle der Reden Schulzes, doch war sie ihm von Herzen freundlich und dankbar gesinnt und hatte dazu auch alle Ursache, da er aus Pietät und Bewunderung für den großen Dichter ihren Sohn Ernst sowohl an seinen Lehrstunden im Gymnasium teilnehmen ließ als privatim unentgeltlich unterrichtete. Auch Frau Julie von Lengefeld und Frau Karoline von Wolzogen (Schillers Schwiegermutter und Schwägerin) hat er kennengelernt und der letzteren auf ihren Wunsch die Tragödien des Sophokles in Stolbergs Übersetzung vorgelesen.

Am 30. Januar 1811, dem Geburtstage der Großherzogin Luise, wurde Calderons erhabenes Trauerspiel „Der standhafte Prinz" zum ersten Male im weimarischen Theater aufgeführt und Joh. Schulze von dieser tiefsinnigen religiösen Dichtung so mächtig ergriffen, daß er eine Schrift darüber veröffentlichte, die zwar auf den Wunsch Goethes verfaßt, aber durch ihren zu überschwänglichen Calderon-Kultus gar nicht nach seinem Sinne ausgefallen war. Weit mehr dem Sinne und Wunsche Goethes gemäß war die Herausgabe der Werke Winckelmanns, insbesondere der Kunstgeschichte, wozu Joh. Schulze sich mit Heinrich Meyer auf den Antrieb des letzteren vereinigt hatte. Mit voller Hingebung hat er diese Arbeit ausgeführt und ihr einige Jahre hindurch seine Mußestunden gewidmet.[1]

Ich vermute, daß im Frühjahr 1811 die Aufführung des standhaften Prinzen in Weimar wiederholt worden ist, und daß damals ein junger, noch in seinen akademischen Lehrjahren begriffener Mann jenen tiefen und fortwirkenden Eindruck erlebt hat, den seine späteren Schriften bezeugen: ich meine A. Schopenhauer, der in den Jahren 1808 und 1809 das weimarische Gymnasium besucht hat und als ein Glied der Selekta nicht bloß Passows, sondern auch J. Schulzes Schüler gewesen ist. Von allen seinen Schülern war Schopenhauer der merkwürdigste und nachmals berühmteste. Doch hat, soviel ich sehe, Schulze sich niemals dieses Schülers erinnert, und Schopenhauer niemals dieses Lehrers. Auch daß ein Lehrer Schopenhauers ein so wichtiger Schüler Hegels geworden ist, wie Johannes Schulze, dürfte sich wohl nur ein einziges Mal zugetragen haben.

Nach einer fast vierjährigen Wirksamkeit in Weimar wird er im Frühjahr 1812 von Karl von Dalberg, dem Großherzog von Frank-

[1] Der vierte Band der Kunstgeschichte erschien Ostern 1815, die Vorrede ist vom 22. März 1815. Vgl. Varrentrapp. S. 176.

furt, als Oberschulrat und Schuldirektor nach Hanau berufen, um die dortige „hohe Landesschule“ zu reorganisieren und zu leiten. Die Berufung neuer Lehrkräfte ist ihm anvertraut. Eine der ersten Berufungen ist Friedrich Rückert, Privatdozent der Philologie in Jena (1811), der die Berufung am 1. Dezember 1812 annimmt, nach Hanau kommt, sich mit Schulze befreundet und vertrauliche Zwiegespräche pflegt, aber noch vor der Eröffnung des neuen Gymnasiums (1. Februar 1813) plötzlich ohne Abschied verschwindet und den Freund brieflich um Schonung bittet, da er von Schwermut niedergedrückt sei. Die Zeitläufe sind höchst schicksalsvoll und höchst aufregend. Das Jahr 1812 sah den Feldzug Napoleons gegen Rußland, den Brand von Moskau, den Rückzug und Untergang der großen Armee.

Es war am 16. Dezember 1812 nachmittags, als Schulze im Gasthause zum Riesen am Fenster stand, auf die tiefbeschneite Straße herabblickend. „Ein Schlitten fuhr vor, ich erkannte beim Aussteigen Napoleon und eilte hinein, dem Gastwirt Ebermaier Kunde zu geben. Schwerfällig bewegte er sich aus dem Gastzimmer und kehrte bald keuchend mit der Nachricht zurück, daß der Kaiser, um ein Diner bei ihm einzunehmen, sich in einem Zimmer des ersten Stockwerks befinde. Heiter tändelte der Kaiser mit der ihm aufwartenden Frau Ebermaier und eilte abends über Frankfurt trotz des Eisgangs im Rhein nach Mainz.“ So schildert Schulze dieses Erlebnis in seinen Denkwürdigkeiten; er sei der erste gewesen, der Napoleon erkannt habe.

Das Jahr 1813 brachte die Erhebung Deutschlands, die große europäische Koalition gegen das französische Kaiserreich, die Auflösung des Rheinbundes, die Völkerschlacht bei Leipzig, Napoleons Rückzug nach Frankreich, der durch die Schlacht bei Hanau noch erkämpft werden mußte. Von dem Turm seines Gymnasiums hat J. Schulze die Schlacht gesehen, diese letzte Schlacht Napoleons auf deutschem Boden. Nun konnte Rückert seinem gepreßten Herzen Luft machen, er tat es in den „geharnischten Sonetten“, welche die Befreiung Deutschlands, die Vernichtung Napoleons jauchzend verkündeten, und deren eines auch den Heldentod Theodor Körners gepriesen hat.

Es kam die Zeit der Restauration, und J. Schulze hat in Hanau noch die Anfänge der hessischen Restauration erlebt und erlitten, er

hat in dem wiedergekommenen Kurfürsten Wilhelm I. den Typus eines Fürsten vor Augen gehabt, von dem das Wort in voller Wahrheit galt, daß sie nichts gelernt und nichts vergessen haben. Dieser zurückgekommene Kurfürst ohne Kur wollte alles so wiederhergestellt sehen, wie es vormals gewesen war, selbst die Zöpfe der Soldaten. Da J. Schulze aber ausgelebte Zustände wiederherzustellen gar nicht geneigt, vielmehr neues geistiges Leben zu schaffen aus allen Kräften bestrebt war, so richteten sich seine Wünsche nach Preußen, und zwar nach den neupreußischen Rheinlanden, wo damals Josef Görres, der Begründer und Herausgeber des „Rheinischen Merkur" in Koblenz, seiner Vaterstadt, den öffentlichen Unterricht zu leiten hatte und jetzt, vom Feuer des Deutschtums ergriffen (wie vorher von dem des Franzosentums und später von dem des Ultramontanismus), dem enthusiastisch stets erregbaren Schulze „Donner und Blitze" in seiner Zeitschrift zu reden schien. Er würde Görres' Anträgen gern gefolgt sein, aber sie führten zu keinem Resultat, da sie nicht die Unterstützung der Regierung fanden. Wirkungsvoller waren die Empfehlungen von Schleiermacher, Wolf und namentlich Süvern in Berlin, welcher letztere dem höheren Unterrichtswesen im Ministerium des Innern vorstand. Im April 1816 wurde Schulze als Provinzialschulrat nach Koblenz berufen und mit der Aufgabe betraut, die rheinländischen Gymnasien zu reorganisieren. Zur Ausführung dieses Zwecks hat er in der obersten Klasse des Gymnasiums zu Koblenz selbst den Unterricht in den alten Sprachen erteilt. Einer seiner damaligen Schüler war Johannes Müller aus Koblenz, der nach der Absicht seines Vaters Handwerker und nach dem Rate Schulzes ein Mann der Wissenschaft werden sollte und der berühmte Physiologe geworden ist, der seine Wissenschaft reformiert und der Universität Berlin zu hohem Ruhme gereicht hat.

Da Schulze zugleich Mitglied des Konsistoriums war, so ließ er sich die Ordination zum kirchlichen Redner erteilen und hat als solcher zwei Predigten gehalten: die erste zur Totenfeier der Gefallenen, die zweite zum Reformationsfeste am 31. Oktober 1831. Mit dem Reformationsfeste hatte der Redner die von Friedrich Wilhelm III. gleichzeitig gestiftete Union der evangelischen Kirche zu feiern.

Der nach seinem Range erste, bedeutendste und interessanteste Mann, dem J. Schulze gleich nach seiner Ankunft in Koblenz sich

vorzustellen hatte, war der kommandierende General Neidhardt Graf von Gneisenau, über dessen Persönlichkeit und Eindruck er die entzücktesten Briefe an seine Frau geschrieben. Gneisenau kam mit dem Übersetzer des Arrian alsbald auf Alexander den Großen und weiter auf Napoleon zu sprechen, und diesem Gespräche gab der große Feldherr, welcher soviel zu dem Siege von Waterloo, dem endgültigen und vernichtenden Siege über Napoleon, beigetragen hatte, die schöne und treffende Schlußwendung: „Unsere Klugheit hat ihn nicht überwunden, sondern die hohe ihm unverständlich gebliebene Begeisterung und Vaterlandsliebe des preußischen Volks".[1]

Nun lernte er auch den Chef des Generalstabs K. von Clausewitz kennen, den durch seine nachgelassenen Werke so berühmten Militärschriftsteller, welchen ihm Gneisenau als seinen nächsten Freund bezeichnete, und der als der klügste und wissenschaftlichste Offizier der ganzen preußischen Armee galt. Keine größeren Gegensätze konnte man sich vorstellen als Görres und Clausewitz, dem bei seiner Gewohnheit an die militärischen Ordnungen und an das konkrete, bestimmte und präzise Denken wie Reden die politischen Agitationen, die unbestimmten Ideen und das deklamatorische Unwesen des andern von Grund aus zuwider waren, während Schulze seiner stürmischen Redegewalt nachgab und sogar eine politische, von Görres verfaßte und an den König gerichtete Adresse, welche die Bitte um eine Verfassung enthielt, unterzeichnete, was ihm eine offizielle Rüge zuzog, die einzige, die er je erhalten.

Trotz der leidenschaftlichen Erregungen, die ihn für oder wider bestürmten, war er in seiner Amtsführung ein höchst pflichttreuer, sachkundiger und ausgezeichneter Geschäftsmann. Als sich der preußische Staatskanzler im Jahre 1817 in den Rheinlanden aufhielt, lernte er ihn persönlich kennen und seine amtlichen Verdienste und Talente schätzen, und es geschah auf seine Empfehlung, daß ihn Altenstein im Juli 1818 zu sich nach Berlin rief. Der in den Rheinlanden bewanderte und bewährte Schulrat konnte ihm bei der eben im Werke befindlichen Gründung der Universität Bonn gute Dienste leisten.

2. Die Verdächtigungen.

Bis zu welchen Ungeheuerlichkeiten die Befürchtungen vor den Universitäten und den sogenannten demagogischen Umtrieben und

[1] Varrentrapp. S. 180. Vgl. in Beziehung auf das Vorhergehende auch S. 146 u. S. 156.

nach dem Maße der Furcht auch die Verdächtigungen groß gewachsen waren, davon hat Schulze in den Anfängen seiner Wirksamkeit als Geheimer Oberregierungsrat im preußischen Kultusministerium zu Berlin eine recht merkwürdige Probe erfahren, welche ihn selbst betraf. Auf einer Inspektionsreise im Herbst 1819 hatte er dem Besuch der Schulpforte einige Tage gewidmet und eines Sonntags von hier aus einen Ausflug nach Schloß Dornburg unternommen, um eine dort anwesende, ihm von Weimar her befreundete Dame wiederzusehen. Er wußte nicht, daß auch der Großherzog Karl August sich zu derselben Zeit dort aufhielt. Dieser aber, als er von Schulzes Anwesenheit gehört hatte, wünschte ihn zu sprechen. Die vertrauliche Unterredung, bei welcher nur die Erbgroßherzogin und zwei Hofdamen zugegen waren, betraf die Demagogenuntersuchungen, die dem Großherzog schon viel zu schaffen gemacht und vielen Ärger und Unwillen erregt hatten. Schulze sprach sich gegen dieselben aus und schilderte sie als übertriebene und im wesentlichen grundlose Maßregeln. Dieses Gespräch wurde ausspioniert, nach Berlin berichtet und kam auch dem König zu Ohren. Nun hatte Schulze bei Altenstein ein förmliches Verhör zu bestehen, worin es ihm leicht gelang, den Minister durch die Erzählung des Hergangs völlig zu beruhigen, aber die Männer der Demagogenfurcht, zu denen auch der König gehörte, behielten ihn argwöhnisch im Auge, und er hatte jahrelang zu fühlen, daß seine Person nicht geheuer erschien. Es war die Zeit nach Kotzebues Ermordung. Der Professor De Wette in Berlin wurde wegen seines Trostbriefes an die Mutter Sands abgesetzt, Schleiermachers Predigten von einem Polizeiagenten überwacht, Arndts Vorlesungen verboten, beide Welcker in Bonn gefährdet, und der Großherzog Karl August von Sachsen-Weimar war in den Augen Metternichs der verhaßteste aller Fürsten und hieß bei ihm „der Altbursche", als ob er es gewesen sei, der die Burschenschaft gemacht habe.

III. Hegel und Johannes Schulze.

Wir haben schon der Bedeutung gedacht, welche in diesen Zeiten zweifacher Verworrenheit die Lehre Hegels hatte und Altenstein mit vollem Rechte ihr auch zuschrieb; sie war in seinen Augen das beste, still und tief wirkende Heilmittel gegen die herrschende, nach beiden Seiten um sich greifende verderbliche Konfusion. Aus eigenem Antrieb, wohl auch angeregt durch die Schätzung des Ministers, emp-

fand Schulze das Bedürfnis, diese Lehre kennen zu lernen und aus philosophischem Standpunkte, dessen Ausbildung durch eigene Studien ihm bisher gefehlt hatte, sich über den Umkreis und Zusammenhang der Wissenschaften enzyklopädisch zu orientieren. Lassen wir ihn selbst reden. „Ich beschloß", so erzählt er in seinen Denkwürdigkeiten, „zunächst ein umfassendes Studium der Philosophie in ihrem neuesten System um so mehr eintreten zu lassen, als ich dasselbe bisher auf Spinozas Ethik, auf Schleiermachers Vorlesungen über die philosophische und christliche Ethik, auf Kants Kritik der reinen Vernunft und auf einige wenige spekulative Dialoge Platos beschränkt hatte. Zu diesem Zwecke besuchte ich von 1819—1821 täglich in zwei Abendstunden sämtliche Vorlesungen Hegels über Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Logik, Psychologie, Philosophie des Rechts, Geschichte der Philosophie, Naturphilosophie, Philosophie der Kunst, Philosophie der Geschichte und Philosophie der Religion und scheute die Mühe nicht, mir den Inhalt sämtlicher Vorlesungen durch sorgfältige, von mir nachgeschriebene Hefte nur noch mehr anzueignen. Nach Beendigung seiner Vorlesungen pflegte er mich durch seinen Besuch in meiner Wohnung zu erfreuen oder bei einem gemeinschaftlichen Spaziergang auf die weitere Erörterung einzelner von mir aufgeworfener Fragen über Gegenstände seines Vortrags einzugehen." „Wieviel ich seinen Vorlesungen, seinen Werken und seinem vertrauten Umgange in bezug auf meine wissenschaftliche Ausbildung, meinen folgerecht behaupteten politischen Standpunkt und meine hierdurch bedingte öffentliche Wirksamkeit zu danken habe, vermag ich weniger in Einzelheiten aufzuweisen, als ich mich vielmehr aus inniger Pietät gegen meinen heimgegangenen Freund verpflichtet fühle, freimütig zu bekennen, daß er mir stets in Hinsicht auf Behandlung des höheren Unterrichtswesens im preußischen Staat ein treuer, einsichtiger, selbstloser Berater gewesen ist."[1]

Diese Worte sind ein Menschenalter nach den Erlebnissen, welche sie berichten, niedergeschrieben worden.[2]

---

[1] Vgl. Varrentrapp. S. 432 flgd.

[2] Hieraus erklärt es sich wohl als eine Gedächtnistäuschung, daß in den genannten Jahren Schulze nicht alle von ihm angeführten Vorlesungen Hegels in den Abendstunden von 4—6 gehört haben kann, da z. B. die sehr wichtige Vorlesung über Philosophie der Weltgeschichte in eine spätere Zeit fällt.

Elftes Kapitel.

Hegels Wirksamkeit in Berlin.

I. Akademische und literarische Wirksamkeit.

1. Die Anfänge. Solger.

In dem sicheren und heiteren Vorgefühl einer nahen und erfolgreichen Zukunft hat Hegel den Sommer 1818, sein viertes und letztes Semester in Heidelberg, zugebracht und seiner Frau während ihres Kuraufenthaltes in Schwalbach vergnügte Briefe geschrieben, voll froher Aussichten auf Berlin. Die Umstände, unter denen er nach Berlin ging, waren die freundlichsten. Die Schwester des Ministers von Altenstein hatte selbst die Wohnungsangelegenheit besorgt.[1] — Sein nächster Amtsgenosse und Spezialkollege, Karl Wilh. Ferd. Solger aus Schwedt, Professor der Philosophie zu Frankfurt a. d. Oder (1809—1811), wo man ihn zum Oberbürgermeister hatte wählen wollen, nach Aufhebung der Universität als Professor der Philosophie nach Berlin gerufen, Übersetzer des Sophokles, Verfasser des „Erwin" (1815), vertrauter Freund L. Tiecks, hatte Hegels Berufung gewünscht und beantragt. Er schreibt seinem Freunde Tieck (26. April 1818): „Ich bin begierig, was Hegels Gegenwart für eine Wirkung machen wird. Gewiß glauben viele, daß mir seine Anstellung unangenehm sei, und doch habe ich ihn zuerst vorgeschlagen, und kann überhaupt versichern, daß, wenn ich etwas von ihm erwarte, es nur eine größere Belebung des Sinnes für Philosophie, also etwas Gutes ist. Als ich noch neben Fichte stand, hatte ich zehnmal so viel Zuhörer als jetzt. Ich verehre Hegel sehr und stimme in vielen Stücken höchst auffallend mit ihm überein. In der Dialektik haben wir beide unabhängig voneinander fast denselben Weg genommen, wenigstens die Sache ganz von derselben und zwar neuen Seite angegriffen. Ob er sich in manchem anderen, was mir eigentümlich ist, ebenso mit mir verstehen würde, weiß ich nicht. Ich möchte gern das Denken wieder ganz in das Leben aufgehen lassen" usf. Diese letzten Worte bedeuten bei Solger, daß

---

[1] Hegels erste Wohnung lag in der Leipziger Straße, Ecke der Friedrichstraße, die zweite, wo er bis an sein Ende gewohnt hat, an einem Arm der Spree (unweit der Universität), war Nr. 4 am Kupfergraben, „der", wie Rosenkranz (S. 319) schreibt, „durch ihn so weltberühmt geworden, wie Sanssouci durch seinen königlichen Philosophen". Obwohl diese Parallele älter ist als ein halbes Jahrhundert, so hätte sie doch nie gemacht werden sollen, denn sie ist nichtig.

die Dialektik wieder als lebendiges, kunstmäßig gestaltetes Gespräch, d. h. als Dialog betätigt werden solle, und er hatte zur Darlegung der Grundideen des Wahren, Guten, Schönen und Göttlichen in den vier Gesprächen seines Erwin das Muster eines solchen dialogischen Philosophierens zu geben versucht. Das Buch blieb ungelesen. Das platonisierende Gespräch mit seinen aus künstlerischen Motiven gerechtfertigten Hemmungen, Digressionen und rückläufigen Wendungen entsprach zu wenig dem Denk- und Erkenntnisbedürfnis des Zeitalters, das in seinen intellektuellen Bestrebungen nicht durch dialogische Verwicklungen aufgehalten sein wollte; und die berlinische Geistesart vollends, welche schnell und direkt auf das Ziel loszugehen liebt, war den dialogischen Schwierigkeiten und Umwegen abgeneigt. Durch diesen Mißerfolg fühlte sich der edle und liebenswürdige Mann tief verstimmt; er würde, wenn es nach ihm gegangen wäre, die Universität in Frankfurt der in Berlin vorgezogen haben. Hegel hatte seine Lehrtätigkeit in Berlin eben begonnen, als Solger am 22. November 1818 an Tieck schrieb: „Ich war begierig, was der gute Hegel hier für einen Eindruck machen würde. Es spricht niemand von ihm, denn er ist still und fleißig. Es dürfte nur der dümmste Nachbeter hergekommen sein, dergleichen sie gar zu gern einen hätten, so würde großer Lärm geschlagen; und die Studenten zu Heil und Rettung ihrer Seelen in seine Kollegia gewiesen werden."[1] Aus diesen Äußerungen erhellt, wie tief Solger verbittert war. Und so hat auch Hegel in seiner Kritik der nachgelassenen Schriften Solgers diese Stellung genommen (die er anführt, indem er die Worte „der gute" bei seinem Namen wegläßt). „Man kann nicht ohne schmerzliche Empfindung solche Schilderung der bis zum Äußersten gehenden Verstimmung und des Überdrusses an dem Geiste sehen, dessen Bild Solger sich aus seiner Erfahrung gemacht hat." „Indem Solger dieses Bild seiner Erfahrung zu mächtig in sich sein läßt, mußte er das tiefere Bedürfnis, das in seiner und jeder Zeit vorhanden ist, verkennen und sich abhalten lassen, seine Tätigkeit und Arbeit nur nach der Stätte, die derselben würdig ist, zu richten, daselbst seine Wirkung zu suchen und zu erwarten."[2]

[1] Rosenkranz. S. 319 u. 320.

[2] Über Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel. Herausg. von Ludwig Tieck und Friedrich von Raumer. 2 Bände. Leipzig 1825. Hegels Kritik: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. 1828. Hegels Werke. Bd. XVI. S. 436—506. (S. 497 flgd.)

Man sieht, wie Hegel die pessimistische Verdüsterung Solgers wohl erklärt, aber im Hinblick auf das in seiner und jeder Zeit doch noch vorhandene tiefere Bedürfnis nicht gelten läßt. „Wo aber solches Bedürfnis nicht vorhanden, und der ganze Zustand des wissenschaftlichen und überhaupt des geistigen Interesses durch und durch zu einer gleißenden Oberfläche geworden, wie Solger solche Anschauung vor sich hat, da ist solche gründliche Verflachung ihrem Schicksal, dem Glücke ihrer Eitelkeit, zu überlassen."[1] Der Glaube an die unverwüstlichen, oft verdeckten, nie vertilgten Tiefen der Menschheit ist das in Hegels Persönlichkeit und seiner Lehre eingewurzelte Gegengift wider allen Pessimismus. Die beiden Männer haben nur ein Jahr zusammengewirkt. Während dieser beiden Semester hat Solger über Dialektik und Politik, über die Grundlehren der Philosophie und Ästhetik gelesen. Er starb am 25. Oktober 1819, erst neununddreißig Jahre alt.

2. Die Antrittsrede.

Am 22. Oktober 1818 hat Hegel seine Vorlesungen mit einer Anrede an die Zuhörer eröffnet, welche Einiges von dem wiederholte, was er zwei Jahre früher (28. Oktober 1816) bei dem gleichen Anlaß in Heidelberg gesagt hatte: daß die deutsche Nation den Beruf habe, das heilige Feuer der Philosophie zu bewahren und fortzupflanzen, daß mit dem Frieden die Zeit gekommen sei, diese Aufgabe zu erfüllen; daß in dem Mut zur Wahrheit und in dem Glauben an die Kraft der Vernunft zu deren Erkenntnis die Bedingungen bestehen, welche die Philosophie voraussetze.[2]

Jetzt hatte er in die Wagschale der Philosophie noch das Gewicht zu legen, welches dem preußischen Staate innewohnte, das stärkste Gewicht in dem wiedergeborenen Deutschland, die Macht eines Staates, der die Ausbildung und Erziehung aller intellektuellen Volkskräfte, das Gedeihen und Emporblühen der Wissenschaften als eine seiner vorzüglichsten Angelegenheiten und Aufgaben nicht bloß ansah, sondern betrieb. Nun sollte in dem Gebiete der nationalen Geistesbildung und Erziehung auch die Philosophie zu einer wirksamen Bedeutung, zu einer führenden Stellung gelangen. Zu einer solchen Aufgabe fühlte sich Hegel berufen durch sein Lehramt an der neugegründeten Universität im Mittelpunkt dieses Staates. Er dachte über die Bedeutung Berlins

[1] Ebendas. S. 498. — [2] S. oben Kap. IX. S. 102 u. 103.

ganz anders als Solger: gar nicht romantisch, sondern politisch. Von dieser Aufgabe war Hegel erfüllt, wie von einer Mission. Es war seine Mission. Freilich mußte er dazu eine Philosophie haben, welche auf dem Wege der Erziehung, d. h. der methodischen Fortschreitung oder Entwicklung des Denkens zur Erkenntnis des Wesens der Welt und des Menschen führte: dies war seine Philosophie und seine Methode. Daher auch erklärt sich Hegel mit aller Schroffheit gegen die Lehre von dem Unvermögen der menschlichen Vernunft und ihrer Unfähigkeit zur Erkenntnis des Wesens der Dinge, gegen „diese Lehre der Unwissenheit“, der die kritische Philosophie „ein gutes Gewissen gemacht“ habe; er stellt seine Philosophie der kritischen aufs schroffste entgegen, als ob zwischen beiden ein Abgrund läge und Kant einer längst überwundenen Vergangenheit angehörte; er läßt die kantische Philosophie die Rolle des Pilatus spielen, der, als Christus von der Wahrheit redet, die Frage tut: „Was ist Wahrheit?“ Wenn die Erkenntnis der Wahrheit verneint werde, so bleibe nichts übrig als die Seichtigkeit des Wissens und die Eitelkeit der Meinungen. Er nennt keine Namen, aber man sieht wohl, daß die friesische Philosophie und die Wartburgschwärmereien schon die Objekte seiner Polemik sind. „Nachdem die deutsche Nation überhaupt ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat, so ist dann die Zeit eingetreten, daß in dem Staate neben dem Regiment der wirklichen Welt auch das freie Reich des Gedankens selbständig emporblühe.“ „Was im Leben wahr, groß und göttlich ist, ist es durch die Idee; das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit zu erfassen.“ „Ich darf wünschen und hoffen, daß es mir gelingen werde, auf dem Wege, den wir betreten, Ihr Vertrauen zu gewinnen und zu verdienen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen als dies, daß Sie Vertrauen zu der Wissenschaft, Glauben an die Vernunft, Vertrauen und Glauben zu sich selbst mitbringen. Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten.“[1]

3. Die Vorrede zur Rechtsphilosophie.

In seiner Antrittsrede, diesem mündlichen Vorwort seiner Vorlesungen, in deren Reihe zuerst die Rechtsphilosophie stand, hatte

[1] Vgl. Werke. Bd. VI. S. XXXV—XL.

Hegel im Allgemeinen und ohne Namen zu nennen, wie es am Platze war, die Unwerte gewisser im Schwange befindlicher Vorstellungsarten bezeichnet, welche das öffentliche Leben verderben und in die Irre führen; er hatte als den Grund die Seichtigkeit des Wissens und die Eitelkeit der Meinungen hervorgehoben. In der gedruckten Vorrede seiner Rechtsphilosophie vom 25. Juni 1820 hat er nun die unbenannten Größen jener Unwerte realisiert und handgreiflich gemacht. Als einen „Heerführer dieser Seichtigkeit" nennt er den Philosophen Fries, indem er sich auf ein in der Einleitung seiner Wissenschaft der Logik ausgesprochenes Urteil zurückbezieht, welches über acht Jahre älter war.[1] Um aber die Eitelkeit der Meinungen zu exemplifizieren, läßt er aus der Wartburgrede desselben Mannes einige öffentlich bekannte Sätze hervortreten: „In dem Volke, in welchem echter Gemeingeist herrsche, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen, würden jedem einzelnen Werke der Volksbildung und des volkstümlichen Dienstes sich lebendige Gesellschaften weihen, durch die heilige Kette der Freundschaft unverbrüchlich vereinigt" und dergleichen. „Dies", so fährt Hegel fort, „ist der Hauptsinn der Seichtigkeit, die Wissenschaft statt auf die Entwickelung des Gedankens und Begriffs, vielmehr auf die unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung zu stellen, ebenso die reiche Gliederung des Sittlichen in sich, welche der Staat ist, die Architektonik seiner Vernünftigkeit, die durch die bestimmte Unterscheidung der Kreise des öffentlichen Lebens und ihrer Berechtigungen und durch die Strenge des Maßes, in dem sich jeder Pfeiler, Bogen und Strebung hält, die Stärke des Ganzen aus der Harmonie seiner Glieder hervorgehen macht, — diesen gebildeten Bau in den Brei «des Herzens, der Freundschaft und Begeisterung» zusammenfließen zu lassen." „Mit dem einfachen Hausmittel, auf das Gefühl das zu stellen, was die und zwar mehrtausendjährige Arbeit der Vernunft und ihres Verstandes ist, ist freilich alle die Mühe der von dem denkenden Begriffe geleiteten Vernunfteinsicht und Erkenntnis erschöpft. Mephistopheles bei Goethe — eine gute Autorität — sagt darüber ungefähr, was ich auch sonst angeführt: «Verachte nur Verstand und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Gaben — so hast dem Teufel dich ergeben und mußt zugrunde gehn»."[2]

---

[1] Ebendas. Bd. VIII. (2. Aufl.) Vorrede. Vgl. S. 3—20. Wissenschaft der Logik. Bd. I. (Nürnberg, 1812.) Einl. S. XVII. — [2] Hegel würde gut getan haben,

In der Wirklichkeit herrschen Gesetze, in der sittlichen so gut wie in der natürlichen; es fällt keinem Vernünftigen ein, die Geltung der Naturgesetze zu bezweifeln, zu bestreiten und statt ihrer nur persönliche Meinungen und Gefühle gelten lassen zu wollen. Dieselbe Anerkennung verdient und fordert auch die sittliche Welt oder der Staat als eine gesetzliche, lebendige, geschichtliche Ordnung der Dinge, welche nicht erst von heute datiert oder von heute zu morgen gemacht wird, sondern in der Vergangenheit wurzelt und Entwicklungsgesetzen gehorcht, die man erkennen und verstehen muß, um sie nach den wahren Bedürfnissen der Gegenwart zu ändern. Der Staat ist ein Reich der Freiheit, nicht der Willkür. Wo Gesetzlichkeit herrscht, da ist Vernünftigkeit, erkennbare und zu erkennende Vernunft. Nichts ist falscher und törichter, als die politische Erkenntnis und Wissenschaft durch sogenannte Volksfreundschaft ersetzen zu wollen. „Das Gesetz ist darum das Schibboleth, an dem die falschen Brüder und Freunde des sogenannten Volkes sich abscheiden."

Da nun das Gesetz allein in der Welt Bestand, Dauer und Wirklichkeit hat und zugleich das Vernünftige ist, die erkennbare und zu erkennende Vernunft, so hat Hegel Wirklichkeit und Vernunft einander gleichgesetzt und in aller Kürze gesagt: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig". Eines seiner abschreckenden, verdutzenden und allerverschrieensten Worte, obgleich der Satz, wenn man wohl beachtet, was ihm vorhergeht und nachfolgt, sich von selbst versteht. Es ist in der Philosophie von jeher so viel von „dem wahrhaft Wirklichen" die Rede gewesen, daß man wohl wissen konnte, es gebe auch ein nicht wahrhaft Wirkliches, eine unwahre Wirklichkeit, wozu z. B. die schlechten Existenzen, die törichten Meinungen, die elenden Bestrebungen usf. gehören.

Bacon hat die Wahrheit die Tochter der Zeit genannt und seine eigene Philosophie die größte Geburt der Zeit. „Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit", sagt Hegel, „so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt." Niemand kann seine Zeit überspringen, die Gegenwart ist der Schauplatz und Gegenstand unserer Wirksamkeit; auch für die Philosophie gilt das Wort: «hic Rhodus, hic saltus». Die Vernunft

seine Zitate in diesem Fall wie in ähnlichen, nicht aus seinem Gedächtnis, welches die Worte entstellt, sondern aus dem Texte selbst anzuführen.

als Philosophie und die Vernunft als vorhandene Wirklichkeit sind freilich keine einfache Gleichung, denn die vorhandenen Geisteszustände sind vielfach gehemmt, gebunden und unfrei. In ihrer freien philosophischen Entfaltung gleicht die Vernunft der Rose; in ihren noch gebundenen Geisteszuständen gleicht die vorhandene Wirklichkeit oder Gegenwart dem Kreuz. Darum sagt Hegel: „Die Vernunft ist die Rose im Kreuze der Gegenwart“. Ein dunkles Wort, welches man nicht anführt, weil man es nicht versteht; es besagt die Nichtidentität zwischen Vernunft und Wirklichkeit, während man jenes frühere Wort von der Identität zwischen Vernunft und Wirklichkeit so oft angeführt und verschrieen hat, stets in falschem und mißverstandenstem Sinn.

Die Philosophie hat den Beruf, nicht die Wirklichkeit zu machen, sondern die gegebene und gegenwärtige zu erkennen. „Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie.“ Sie setzt die Wirklichkeit voraus und zwar in völlig entwickelten und gereiften Geisteszuständen, welche ihre Mittagshöhe schon überschritten haben und sich dem Untergange zuneigen. Darum schließt sein Vorwort zur Rechtsphilosophie mit diesem erhabenen und schönen Ausspruch: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“.

Da die Belehrung über das Wesen und die Bedeutung des Staats eine der wichtigsten und zeitgemäßesten Aufgaben Hegels ausmachte, so war es wohlbedacht, daß gleich die erste mit jener Antrittsrede eröffnete Vorlesung „Naturrecht und Staatswissenschaft“ zu ihrem angekündigten Thema hatte. Das einzige vollkommen neue Werk, welches Hegel während seiner dreizehnjährigen Wirksamkeit in Berlin herausgegeben hat, war die „Rechtsphilosophie“ (1820), von der man sagen kann, daß sich dieselbe zu seiner berliner Periode verhalte, wie die Enzyklopädie zur heidelberger, die Logik zur nürnberger und die Phänomenologie des Geistes zur jenaischen.[1]

4. Der Gang der Vorlesungen und die Einführung neuer.

Um die didaktische Ordnung seiner Lehrvorträge abzurunden und zu vollenden, waren noch zwei Themata auszuführen: die

[1] S. oben Kap. VII. S. 83.

Religionsphilosophie und die Geschichtsphilosophie; er hat über die Philosophie der Religion zum erstenmal im Sommer 1821 (vierstündig von 4—5), über die Philosophie der Weltgeschichte zum erstenmal im Winter 1822/1823 (vierstündig von 4—5) gelesen.

Ich gebe nach dem amtlichen Lektionsverzeichnis die berliner Vorlesungen an, wie ich es früher mit den Vorlesungen in Jena und in Heidelberg gehalten habe. Der Gang und die Reihenfolge erstrecken sich ununterbrochen durch 26 Semester (vom 22. Oktober 1818 bis zum 11. November 1831). Ich beobachte die Zeitfolge der Stunden und hebe die *neuen* Vorlesungen durch den Druck hervor.[1]

---

[1] I. Winter 1818: 1) Naturrecht und Staatswissenschaft, 5mal von 4—5.
2) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften nach seinem Leitfaden, 5mal von 5—6.

II. Sommer 1819: 1) Logik und Metaphysik nach Anleitung seines Lehrbuchs, (Enzykl. der philos. Wissenschaften § 12—191), 5mal von 4—5.
2) Geschichte der Philosophie mit ausführlicherer Behandlung der neueren, 5mal von 5—6.

III. Winter 1819: 1) Naturphilosophie nach Anleitung seines Lehrbuchs (Enzyklopädie, § 191—298), 5mal von 4—5.
2) Naturrecht und Staatswissenschaft oder Philosophie des Rechts, 5mal von 5—6.

IV. Sommer 1820: 1) Logik und Metaphysik (wie oben), 5mal von 4—5.
2) Anthropologie und Psychologie (Enzykl., § 299—399), 5mal von 5—6.

V. Winter 1820: 1) Geschichte der Philosophie, 5mal von 4—5.
2) Ästhetik oder Philosophie der Kunst, 5mal von 5—6.

VI. Sommer 1821: 1) *Religionsphilosophie*, 4mal von 4—5.
2) Logik und Metaphysik (wie oben), 5mal von 5—6.

VII. Winter 1821: 1) Rationelle Physik oder Philosophie der Natur nach seinem Kompendium (Enzykl.), 4mal von 4—5.
2) Naturrecht und Staatswissenschaft oder Philosophie des Rechts nach seinem Lehrbuch „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (Berlin 1821), 5mal von 5—6. Mit beiden Vorlesungen werden Repetitionen verbunden.

VIII. Sommer 1822: 1) Anthropologie und Psychologie (Enzykl.), 4mal von 4—5.
2) Logik und Metaphysik, 5mal von 5—6.

IX. Winter 1822: 1) *Philosophie der Weltgeschichte*, 4mal von 4—5.
2) Natur- und Staatsrecht oder Philosophie des Rechts nach seinem Lehrbuch, 5mal von 5—6.

X. Sommer 1823: 1) Ästhetik oder Philosophie der Kunst, 4mal von 4—5.
2) Logik und Metaphysik (Enzykl.), 5mal von 5—6.

XI. Winter 1823: 1) Philosophie der Natur oder rationelle Physik nach seinem Kompendium, 4mal von 4—5.
2) Geschichte der Philosophie, 5mal von 5—6.

II. System und Schule.

Repetitorien und Konversatorien. Henning.

Wenn Solger glaubte, daß auch in ihrem Fortgange die akademische Wirksamkeit Hegels so still und geräuschlos, so unbemerkt und unbesprochen bleiben werde, wie bei ihrem ersten Anfang, da niemand davon sprach, so hatte er sich sehr geirrt. Die Dialektik,

---

XII. Sommer 1824: 1) Religionsphilosophie, 4mal von 11—12.
2) Logik und Metaphysik, 5mal von 12—1.

XIII. Winter 1824: 1) Natur- und Staatsrecht oder Philosophie des Rechts nach seinem Lehrbuch, 5mal von 12—1.
2) Philosophie der Weltgeschichte, 4mal von 5—6.

XIV. Sommer 1825: 1) Logik und Metaphysik, 5mal von 12—1.
2) Anthropologie und Psychologie oder Philosophie des Geistes (Enzykl.), 4mal von 5—6.

XV. Winter 1825: 1) Geschichte der Philosophie, 5mal von 12—1.
2) Philosophie der Natur oder rationelle Physik (Enzykl.), 4mal von 5—6.

XVI. Sommer 1826: 1) Logik und Metaphysik (Enzykl.), 5mal von 11—12.
2) Ästhetik oder Philosophie der Kunst, 4mal von 5—6.

XVII. Winter 1826: 1) Enzyklopädie der philos. Wissenschaft, 5mal von 12—1.
2) Philosophie der Weltgeschichte, 4mal von 5—6.

XVIII. Sommer 1827: 1) Logik und Metaphysik (Enzykl.), 5mal von 11—12.
2) Religionsphilosophie, 4mal von 5—6.

XIX. Winter 1827: 1) Geschichte der Philosophie, 5mal von 12—1.
2) Psychologie und Anthropologie, 4mal von 5—6.

XX. Sommer 1828: 1) Logik und Metaphysik (Enzykl. 2. Aufl.), 5mal von 12—1.
2) Philosophie der Natur oder rationelle Physik, 4mal von 5—6.

XXI. Winter 1828: 1) Ästhetik oder Philosophie der Kunst, 5mal von 12—1.
2) Philosophie der Weltgeschichte, 4mal von 5—6.

XXII. Sommer 1829: 1) Über die Beweise vom Dasein Gottes, Mittwoch von 12—1.
2) Logik und Metaphysik (Enzykl.), 5mal von 5—6.

XXIII. Winter 1829: 1) Geschichte der Philosophie, 5mal von 12—1.
2) Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes (Enzykl. 2. Aufl.), 4mal von 5—6.

XXIV. Sommer 1830: 1) Logik und Metaphysik (Enzykl. 3. Ausg. 1. Abt.), 4mal von 12—1.
2) Philosophie der Natur oder rationelle Physik (nach demselben Lehrb. 2. Abt.), 4mal von 5—6.

XXV. Winter 1830: 1) Natur- und Staatsrecht oder Philosophie des Rechts, 5mal von 12—1.
2) Der erste Teil der Philosophie der Weltgeschichte, 4mal von 5—6.

XXVI. Sommer 1831: 1) Logik nach dem Lehrb. (Enzykl. 3. Aufl.), 5mal von 12—1.
2) Religionsphilosophie, 4mal von 5—6.

welche Hegel ausübte, war eine lehr- und lernbare Methode, welche nachgeahmt, gebraucht, angewendet werden konnte und wollte, eine fruchtbare Methode, welche in die Wissenschaften einzudringen, sie philosophisch zu gestalten, zu verknüpfen, enzyklopädisch zu ordnen wußte. Die Lehre, welche Hegel vortrug, war ein einleuchtendes, im Werden und Wachstum begriffenes Werk der Wissenschaft und Erkenntnis, welches der Mitwirkung bedurfte und dazu anregte und einlud. So wurde der Philosoph ein Meister, der sehr bald Schüler fand, mehr oder weniger gelehrige, mehr oder weniger geschickte, die in seine Fußstapfen traten und ihm nachfolgten.

Schon nach sechs Semestern war von ihm und seinen Vorlesungen soviel die Rede gewesen, sie hatten soviel Interesse und Lerneifer erregt, daß Hegel selbst im Winter 1821 zu seinen beiden Vorlesungen (Naturphilosophie und Rechtsphilosophie) Repetitionen ankündigte, welche damit verbunden sein sollten. Solche Repetitionen waren recht eigentlich die Aufgabe lehrender Schüler. Schon im Sommer 1822 kündigte Leopold von Henning an, daß er über beide Vorlesungen Hegels, nämlich Logik und Metaphysik, Psychologie und Anthropologie, wöchentlich zweimal Repetitorien und Konversatorien zu halten bereit sei, und im folgenden Semester erweiterte er seine Ankündigung dahin, daß er über jede der beiden Vorlesungen Hegels (Rechtsphilosophie und Philosophie der Weltgeschichte) wöchentlich zwei Repetitorien halten werde und außerdem noch ein Konversatorium.[1]

Es war aber nicht genug, daß der Meister seine Vorlesungen hielt und gleichzeitig einer seiner Jünger als Dozent diese Vorlesungen den Zuhörern in Form angekündigter Repetitorien und Konversatorien wiederholte, erörterte und einübte: derselbe Dozent hat in der Folge zu wiederholten Malen Hegels Vorlesungen zu

---

XXVII. Winter 1831: 1) Natur- und Staatsrecht nach seinem Lehrbuch, 5 mal von 12—1.
2) Geschichte der Philosophie, 4 mal von 5—6.

Wie aus diesem Kataloge hervorgeht, hat Hegel während der ersten elf Semester (vom Herbst 1818 bis zum Frühjahr 1824) seine beiden Vorlesungen in den beiden Nachmittagsstunden von 4—6 gehalten, im zwölften Semester (Sommer 1824) las er von 11—1, und während der letzten dreizehn Semester (vom Herbst 1824 bis zum Herbst 1831) hat er, wohl zu seiner Erleichterung, die Zeitfolge der beiden Vorlesungen getrennt und die eine immer Vormittags, gewöhnlich von 12—1, einige Male auch von 11—12, die andere stets von 5—6 gehalten.

[1] Henning hat sich Ostern 1821 habilitiert und ist 1825 außerordentlicher, 1835 ordentlicher Professor geworden.

Gegenständen eigener Vorlesungen gemacht, er hat über Logik und Metaphysik und über Rechtsphilosophie nach Hegels Lehrbüchern, d. h. er hat über hegelsche Philosophie Vorlesungen angekündigt und gehalten (1823—1827), woraus auf das deutlichste erhellt, daß die hegelsche Lehre in Berlin sehr schnell als Schulphilosophie und Schulsystem zu wirken begonnen hat. Das Beispiel Hennings blieb keineswegs vereinzelt. Aus der wachsenden Zahl seiner Schüler, seiner Zuhörer und Leser traten immer von neuem jugendliche Lehrkräfte hervor, die sich berufen fühlten, unter den Augen des Meisters die neue Lehre zu verbreiten und auszubilden, von ihm selbst dazu angeregt und gefördert.

2. Der geschichtsphilosophische Charakter des Systems.

Nachdem die Philosophie der Religion und die Philosophie der Weltgeschichte in den Kreis seiner Vorlesungen eingeführt waren, lag in den Werken und Vorlesungen Hegels ein vollständig gegliedertes System vor, wie ein solches seit den Zeiten Christian Wolfs in der deutschen und neueren Philosophie überhaupt nicht gesehen worden. Nach dem neunten Semester, im Frühjahr 1823, war dieser Höhepunkt erreicht. Wir sprechen jetzt von dem System der Lehre bloß biographisch und erzählend, nicht darstellend, geschweige beurteilend, was erst in dem folgenden Buche geschehen soll. Das System war in der Hauptsache ein geschichtsphilosophisches. Ein wesentlicher Teil der Religionsphilosophie war philosophische Religionsgeschichte, ein wesentlicher Teil der Ästhetik philosophische Kunstgeschichte und die Geschichte der Philosophie war philosophische Geschichte der Philosophie. In der späteren Sammlung der Werke erscheinen die Vorlesungen über Philosophie der Weltgeschichte, Religionsphilosophie, Ästhetik und Geschichte der Philosophie (nicht der Zählung, wohl aber) der Größe und Sonderung nach in der stattlichen Anzahl von neun Bänden, welche alle Werke, die Hegel selbst hat drucken lassen, inbegriffen seine Abhandlungen, an Umfang bei weitem übertreffen.

3. Marheineke, Gans, Henning, Michelet, Hotho, Rötscher, Werder.

Der erste und älteste Schüler Hegels in Berlin, der sich ähnlich zu ihm verhielt, wie Karl Daub in Heidelberg, war sein theologischer Amtsgenosse Philipp Marheineke aus Hildesheim (1780—1846), einst Professor der homiletischen und dogmatischen Theologie in Heidelberg (1805—1810), dann an der Universität zu Berlin, der

er seit ihrer Eröffnung in einer fast 36jährigen Lehrtätigkeit als Professor und Universitätsprediger angehört hat. Unter dem Einfluß der Werke und Vorlesungen Hegels hat Marheineke ähnlich wie Daub sich von Schelling der Lehre Hegels zugewendet, wie aus der zweiten Auflage seiner „Grundlehren der Dogmatik" (1827) erhellt.

Es ist bemerkenswert, daß aus der akademischen Jugend einige Juristen, von Hegels Rechtsphilosophie gelockt und gefesselt, den Cyklus seiner Vorlesungen durchgearbeitet und sich der akademischen Laufbahn gewidmet haben, die sie, mit einer Ausnahme, in der philosophischen Fakultät gesucht und gefunden. Es sind vier geborne Berliner: Eduard Gans (1798—1839), der in der juristischen Fakultät sich habilitiert und seine Laufbahn gemacht hat als Professor des römischen Rechts, Verfasser der Geschichte des Erbrechts auf weltgeschichtlicher (universalrechtsgeschichtlicher) Grundlage, Rival und Gegner Savignys, dem als dem Begründer der historischen Rechtschule er die philosophische entgegensetzen wollte; Leopold von Henning, dem als Repetenten der hegelschen Vorlesungen wir schon begegnet sind, und der seine Tätigkeit besonders auf die Fortbildung der rechts- und staatsphilosophischen Seite des Systems gerichtet hat; Karl Ludwig Michelet (1801—1894), der einige der ethischen Fächer auszubilden und die Geschichte der neuesten Philosophie seit Kant darzustellen bestrebt war; im Jahr 1892 war er unter den berliner Dozenten der Nestor, der drei Menschenalter sah, und wurde als solcher begrüßt; Heinrich Gustav Hotho (1802—1873), der über Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, über die Geschichte der ästhetischen Systeme seit Wolf, über Poetik usf. Vorlesungen gehalten und sich später durch seine kunsthistorischen Werke über die Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei, über die Malerschule Huberts van Eyck usf. einen ausgezeichneten Namen erworben hat.[1]

In seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie hatte Hegel über die Bedeutung und Schuld des Sokrates, über das Wesen und den Charakter der platonischen und aristotelischen Philosophie eine Menge neuer Ideen nicht bloß ausgestreut, sondern im Zusammenhange des Ganzen entwickelt und aus dem Zeitalter so ein-

---

[1] Von den genannten hat sich Henning Ostern 1821, Michelet 1826, Hotho 1827 habilitiert; der erste ist 1825 außerordentlicher Professor geworden, die beiden andern 1829. Henning wurde 1835 ordentlicher Professor.

leuchtend hervorgehen lassen, daß es eine sehr lockende und lohnende Aufgabe war, diese Ideen in Vorlesungen und Monographien genauer auszuführen. So kam es, daß einer seiner frühesten Schüler, Heinrich Theodor Rötscher aus Mittenwalde (1803—1871), der als philosophischer Dozent, gleichzeitig mit Gans, Henning, Michelet und Hotho, gelehrt und Vorlesungen über die Geschichte der alten Philosophie, über Plato und Aristoteles gehalten, eine Schrift über „Aristophanes und sein Zeitalter" verfaßt hat (1827), worin Hegels Ansichten über den Sokrates entwickelt wurden. Rötscher ist später Gymnasialprofessor in Bromberg geworden und hat als Privatgelehrter in Berlin sein Leben beschlossen, er hat seine literarisch-philosophische Tätigkeit in vorzüglicher Weise der dramatischen Kunst, sowohl der Dichtkunst als auch der Schauspielkunst, zugewendet und durch seine Schriften sehr viel zur Erleuchtung dramatischer Charaktere, zur wissenschaftlichen Erkenntnis und Hebung der Schauspielkunst, zur Würdigung großer Schauspieler beigetragen, wie durch seine Lebensgeschichte Seydelmanns usf. Er würde nie dieser Schriftsteller geworden sein, ohne die Befruchtung und Ausbildung seines Talents durch die hegelsche Philosophie.

Ich muß den Namen Hotho und Rötscher einen dritten hinzufügen: Karl Werder aus Berlin (1806—1893), der noch aus der unmittelbaren Schule Hegels hervorgegangen, aber erst einige Jahre nach dem Tode des Meisters als Dozent der Philosophie aufgetreten ist (Winter 1834), Philosoph und Dichter, nicht so vielseitig und vieltätig als die genannten; er hat anregende Vorlesungen über Logik gehalten, auch über den ersten Abschnitt der hegelschen Logik (Qualität) eine etwas phantastische Schrift herausgegeben (1841), besonders anregend aber durch seine Vorlesungen über Hamlet, Macbeth und Schillers Wallenstein gewirkt und fortgewirkt.

4. Vatke, Strauß, Bruno Bauer, J. Ed. Erdmann, Rosenkranz, Hinrichs u. Gabler.

Wie Hegels Rechtsphilosophie und seine Vorlesungen über Kunstphilosophie und Geschichte der Philosophie eine Menge Aufgaben enthielten, die hervorgehoben und bearbeitet sein wollten, so verhielt es sich auch mit seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie, mit seinen Ideen über die jüdische und christliche Religion, über die Religion des Alten und des Neuen Testaments. Um die Art und Zeitfolge der biblischen Religionsideen zu erkennen und festzustellen, dazu war die historisch-kritische Untersuchung und Erforschung des Kanons er-

forderlich, die zwar von dem Geist und der Anlage der hegelschen Philosophie nicht ausgeschlossen, vielmehr gefordert, aber der persönlichen Geistesart Hegels selbst nicht gemäß war und dem ersten Wurf des Systems fehlte. Was die Kritik des Kanons, namentlich die des Alten Testaments betraf, so hatte M. L. De Wette aus Ulla bei Weimar (1780—1849) durch seine Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament (1807) und seine historisch-kritische Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments (1817) die Epoche auf dem Gebiete der alttestamentlichen Theologie begründet, welche bis in die jüngsten Forschungen hinein fortwirkt. Er hatte in den theologischen Fakultäten zu Jena, Heidelberg und Berlin seit Eröffnung der Universität gelehrt und hier wegen seines Trostbriefes an die Mutter Sands sein Lehramt auf Befehl des Königs verloren (1819), in seinen philosophischen Ansichten hielt er es mit Fries und Schleiermacher, den Gegnern Hegels. Im Jahr 1828 stand an dem Platze, welchen De Wette innegehabt hatte, Hengstenberg mit seiner „Evangelischen Kirchenzeitung". Im vollsten Gegensatze zu Hengstenberg und in der Absicht, die rationale Bibelforschung in dem von De Wette begründeten historisch-kritischen Geiste fortzubilden, erschien aus der hegelschen Schule Wilhelm Vatke aus Berlin (1805—1882), der im Wintersemester 1830 seine theologische Lehrtätigkeit begonnen und im Jahre 1835 den ersten und einzigen Teil seiner biblischen Theologie, „die Religion des Alten Testaments", veröffentlicht hat, ein Werk, welches man als die gemeinsame Frucht der historisch-kritischen und der philosophischen Religionsgeschichte bezeichnen kann. Gleichzeitig erschien noch ein anderes, geistesverwandtes, dem Felde der neutestamentlichen Theologie angehöriges, durch sein Thema, seine Ergebnisse und seine bewunderungswürdigen literarischen Eigenschaften weltbewegendes, bis zum heutigen Tage durch seine Bedeutung fortwirkendes Werk: das Leben Jesu von Dav. Friedr. Strauß aus Ludwigsburg (1808—1874), der im Wintersemester 1831 nach Berlin gekommen war, um Hegel und Schleiermacher zu hören, und zu seinem größten Leidwesen die Nachricht von dem Tode Hegels aus dem Munde Schleiermachers vernahm.

Mit dem Jahre 1835 beginnt die Differenzierung der hegelschen Schule, in die beiden Richtungen, welche Strauß mit der rechten und linken Seite eines Parlaments verglichen hat. Auf dem theo-

logischen Felde gilt Marheineke als Repräsentant der rechten, Strauß dagegen als Führer der linken. Drei Jahre nach dem Tode des Meisters gewährt die hegelsche Schule in ihrer Konzentration an der Universität Berlin einen sehr stattlichen Anblick. Im Wintersemester 1834 lehren: Marheineke, Bruno Bauer aus Eisenberg (1809—1881), damals noch auf der äußersten rechten, Vatke, Gans, Henning, Michelet, Hotho, Werder, Joh. Ed. Erdmann aus Wolmar in Livland (1803—1892), der sein Amt als Prediger in seiner Vaterstadt aufgegeben und sich für hegelsche Philosophie in Berlin habilitiert hatte, er wurde im Jahre 1836 nach Halle gerufen, wo er, wie der Verfasser dieses Werkes aus eigner Erfahrung bezeugen kann, als einer der beliebtesten und durch seine didaktische Kunst vorzüglichsten Dozenten fast zwei Menschenalter hindurch gewirkt hat.

Die Genannten sind sämtlich unmittelbare Schüler Hegels. Von seinen berliner Schülern lehrte Karl Rosenkranz aus Magdeburg (1805—1879) seit 1833 in Königsberg, von seinen heidelberger Schülern lehrte Hinrichs seit 1824 in Halle a. S., von seinen jenaischen Schülern lehrte Georg Andreas Gabler aus Altorf (1786—1853) als Rektor des Gymnasiums zu Bayreuth seit 1821 und wurde als Verfasser eines Lehrbuchs der philosophischen Propädeutik 1827, die auf Hegels Phänomenologie gegründet war, im Frühjahr 1835 der Nachfolger Hegels in Berlin. Er hatte dessen letzte Vorlesungen in Jena während der Jahre 1805 und 1806 gehört.

Wir haben noch einen dem berliner Kreise der Anhänger und Freunde Hegels zugehörigen Mann hervorzuheben, der zwar kein studentischer Zuhörer gewesen, auch kein lehrender Schüler des Philosophen geworden ist, aber sein begeisterter Verehrer und treuer Haus- und Familienfreund war: Friedrich Förster aus Münchengosserstädt im Kreise Saalfeld (1791—1868), lützowscher Jäger und Freund Körners, Dichter und historischer Schriftsteller, er hat als solcher sich namentlich durch seine Schriften und Arbeiten über Wallenstein bekannt gemacht, dessen Briefe er herausgegeben und dessen Prozeß er dargestellt hat, um seine Schuldlosigkeit in Ansehung des Hochverrats nachzuweisen. Als er sich forschungshalber in Prag aufhielt, hat Hegel in heiterer Zuschrift ihm Empfehlungen nachgesendet, um seinen Zwecken behilflich zu sein.[1] (Er ist der ältere Bruder des als Kunstschriftsteller, Verfasser eines Reisehandbuchs

[1] Briefe von und an Hegel. II. (Br. v. 3. Okt. 1829.) S. 330 u. 331.

für Italien und durch seine Schriften über Jean Paul, seinen Schwiegervater, wohlbekannten Ernst Förster.)

III. Freunde und Feinde.

1. Die heidelberger Freunde.

Der Ruf der raschen Erfolge Hegels hatte sich bald verbreitet und bei den Freunden in Heidelberg willkommene Aufnahme gefunden, wie aus einem Briefe Creuzers vom 30. Mai 1820 erhellt: „Ja, es ist in so kurzer Zeit wunderbar schnell mit den Wirkungen Ihrer Vorträge gegangen, wie uns alle junge Leute versichern, die von dort zu uns hergewandert. Dies ist so die wahre Art des Geistes, der mit unwiderstehlicher Macht sich aller bemeistert, die da selber nicht von ihm ganz und gar verlassen sind. Das haben wir wohl gefühlt, Daub und ich; und darum war ich auch bis zur Zudringlichkeit verlangend, Sie hier festzuhalten. Sie aber konnten sich hier nicht heimisch fühlen auf einem Boden, der, so reich ausgestattet von der Gunst der Natur, doch so manchem Philisterium eine breite und weich=bequeme Unterlage darbietet. So mußten wir Sie wohl ziehen lassen, aber wir bilden uns etwas darauf ein, Sie eine Weile besessen zu haben, und unsere guten Wünsche müssen wie Geister unsichtbarer Weise immer um Sie sein.“[1]

2. Anonyme Feinde.

Bei seiner errungenen Höhe und weithin anerkannten Bedeutung konnte es natürlicherweise nicht ausbleiben, daß bald auch Feinde und Gegner ins Feld rückten, persönliche und sachliche, anonyme und offene, neidisch schmähsüchtige und ehrlich bewaffnete. Kaum war die Rechtsphilosophie mit ihrer geharnischten Vorrede erschienen, so kamen anonyme Anfeindungen in den heidelbergischen Jahrbüchern und der hallischen allgemeinen Literaturzeitung. Der heidelberger Anonymus war nach Hegels wohl zutreffender Überzeugung sein alter Landsmann Paulus, seit den uns bekannten württembergischen Händeln sein erbitterter Feind.[2] Der hallische Anonymus hatte Hegels Ausfälle gegen Fries besonders übel empfunden und als eine persönliche, aus unedlen Motiven begangene Kränkung und Herabwürdigung eines schon seines philosophischen Lehramtes verlustigen Mannes hingestellt. Solche Behauptungen,

---

[1] Briefe von und an Hegel. II. S. 25. — [2] S. oben Kap. XI. S. 110 flgd.

unter dem Deckmantel der Anonymität vorgebracht, waren freilich Schmähungen, gegen welche, als verübt in einer preußischen, von der Regierung unterstützten Zeitung, Hegel als „preußischer Beamter“ Schutz und Genugtuung bei dem Ministerium nachsuchte. Altenstein ließ der Redaktion eine drohende Mißbilligung zukommen, im übrigen aber verwies er Hegel auf den Weg der gerichtlichen Klage, den dieser nicht betrat.[1] Im Hinblick auf seine Rechtsphilosophie hatte er Daub geschrieben: „Mit meinem Vorwort und dahin einschlagenden Äußerungen habe ich allerdings, wie Sie gesehen haben werden, dieser kahlen und anmaßenden Sekte, — dem Kalbe, wie man in Schwaben zu reden pflegt, ins Auge schlagen wollen; sie war gewohnt, unbedingt das Wort zu haben, und ist zum Teil sehr verwundert gewesen, daß man von wissenschaftlicher Seite nichts auf sie halte und gar den Mut haben könne, öffentlich gegen sie zu sprechen“ usf.[2] Nach seiner soeben angeführten Redensart konnte er sich füglich nicht wundern, wenn geblökt wurde.

3. Ein philosophischer Gegner: Ed. Beneke.

Ich habe in dem neunten Bande dieses Werks, der von Schopenhauer handelt, eines jungen Philosophen gedacht, der den Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung“ durch seine Rezension und die Art ihrer Zitate auf das äußerste erzürnt und sich eine literarische Zurückweisung in schroffster Form von ihm zugezogen hatte: Eduard Beneke aus Berlin (1798—1854), der einige Zeit nach Schopenhauer ebenfalls in der philosophischen Fakultät als Privatdozent auftrat.[3] Beide lasen in völlig entgegengesetzten Richtungen über die Grundlegung der gesamten Philosophie, beide stellten nach kurzer Zeit ihre Vorlesungen ein: Schopenhauer aus Mangel an Lust und an Zuhörern, Beneke, weil ihm das Ministerium die venia legendi entzog, und zwar, wie es heißt, auf den Wunsch und die Veranlassung Hegels. Er hatte zwei Semester hindurch sehr fleißig gelesen (Herbst 1821 bis Herbst 1822): „Über die Grundlegung der Philosophie mit Zuziehung der von ihm herausgegebenen Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens, über Logik und Metaphysik, über Religionsphilosophie und über Seelenkrankheiten“. Die Ankündigung der ersten Vorlesung bezeichnet seinen Standpunkt.

[1] Rosenkranz. S. 336 u. 337.
[2] Briefe von und an Hegel. II. (Br. vom 9. April 1821.) S. 46.
[3] Vgl. dieses Werk. Bd. IX. Buch I. Kap. IV. S. 62—64.

Unmittelbar erkennbar aus innerer Erfahrung ist nicht bloß der Wille, wie Schopenhauer lehrt, sondern unser ganzes psychisches Sein: daher die empirische Psychologie die Grundlage alles Wissens; daher hat Kant von Grund aus geirrt, als er der empirischen Psychologie die Erkenntnis vom Wesen der Seele absprach; daher ist die nachkantische Philosophie in lauter Abwege und Hirngespinnste geraten, vor allen Fichte mit seiner Lehre vom Ich, den Schelling ergänzt und zu welchem Hegel zurückgeführt hat. Nicht auf die Metaphysik ist die Psychologie zu gründen, wie Herbart verkehrterweise verlangt, sondern umgekehrt auf die Psychologie die Metaphysik, wie die Religionslehre, die Sittenlehre und die Erziehungslehre. Man kann sagen, daß dieser jüngste Privatdozent — er war fast ein Menschenalter jünger als Hegel — mit Fries, Herbart und Schopenhauer in gewissem Sinne vereinigt, gegen Hegel zu Felde zog, obwohl er auch jeden der drei genannten Philosophen bekämpfte.

Tatsache ist, daß dem Privatdozenten Beneke die venia legendi entzogen und fünf Jahre später wiedergegeben wurde (1827), unter und von demselben Ministerium. Hat die Entziehung auf Hegels Veranlassung stattgefunden, so wird auch die Zurückgabe zur Zeit seiner vollsten Wirksamkeit nicht ohne sein Einverständnis erfolgt sein. Welche Rolle Hegel bei diesen sonderbaren Vorgängen gespielt hat, darüber ist bisher aus urkundlichen Zeugnissen nichts bekannt. Rosenkranz sagt nichts von der Sache, Haym ebensowenig, doch schreibt Joh. Ed. Erdmann, der treue Schüler und Verehrer Hegels, in seinem Grundriß, daß Hegels Andenken durch sein Verhalten gegen Beneke befleckt worden sei, er hat dieses schlimme Wort niedergeschrieben ohne jede nähere, geschweige urkundliche Begründung, er hat in seinem früheren ausführlichen Werke nichts von der Sache gesagt.[1] In den Briefen von und an Hegel kommt der Name Beneke nicht vor. Es heißt, daß seine „Grundlegung zur Physik der Sitten" (1822) Bedenken gegen seine Sittenlehre erregt habe, als ob sie zum Epikureismus, also Atheismus führe usf. Was hat man in jenen Zeiten, wo der rachgierige Schatten Kotzebues in Berlin umging, nicht alles gesagt und verdächtigt! Der Staatsrat Schultz war als der Regierungsbevollmächtigte der Universität aus einem harmlosen Mann ein wütender Demagogenverfolger geworden; Schmalz, der

[1] Joh. Ed. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuen Philosophie. Bd. III. 2. Abt. (1853.) § 46. S. 686—709. Grundriß der Gesch. d. Philosophie. (1878.) Bd. II. § 334. S. 628.

erste vom König ernannte Rektor der Universität Berlin, Ordinarius der Juristenfakultät, hatte sogar den „Tugendbund“ demagogischer Tendenzen verdächtigt, der König selbst hatte befohlen, daß Vorlesungen über Okens Naturphilosophie, welche ein gewisser Dr. Fenner für Damen halten wollte (gewiß ein höchst ungereimtes Unternehmen), zu verbieten seien, worüber sich Hegel im Sommer 1821 brieflich gegen Creuzer aussprach: „Der König hat vor einigen Wochen, als ein fremder Dr. Fenner — ein Tropf — den unsere Fakultät abgewiesen hatte, Vorlesungen für Damen über Okens Naturphilosophie halten wollte, — dies inhibiert und den Minister verantwortlich gemacht, daß diese Naturphilosophie und andere ähnliche Philosophie, die auf Atheismus führe, auf seinen Universitäten nicht gelehrt werde“. „Ich sagte zu unserem Regierungsbevollmächtigten darüber: es läßt sich alle spekulative Philosophie über die Religion auf den Atheismus führen; es kommt nur darauf an, wer sie führt — die eigentümliche Frömmigkeit unserer Zeit und der üble Wille der Demagogen, bei denen bekanntlich die Frömmigkeit hoch blüht, wird leicht für solche Führer sorgen und das fast vergessene Schlagwort: Atheismus wieder in Aufnahme bringen“.[1]

Um diesen seltsamen und viel besprochenen Vorgang zu verstehen, muß man sich die eben geschilderte Zeitlage vergegenwärtigen und zugleich daran erinnern, daß nach den bestehenden Bundesgesetzen jedem Privatdozenten die venia docendi widerruflich erteilt wurde und der Regierung die Machtbefugnis zustand, diese Erlaubnis, wenn es ihr zweckdienlich schien, zu suspendieren oder aufzuheben, während dieselben Bundesgesetze jedem deutschen Staate untersagten, einen solchen verbotenen Dozenten irgendwie als Lehrer anzustellen. Seine Dozentenlaufbahn war vernichtet. Die Anwendung so gewalttätiger Maßregeln, wenn nicht die allertriftigsten Gründe vorliegen, war daher höchst unbillig und unklug.[2]

---

[1] Briefe von und an Hegel. II. S. 53 u. 54.

[2] Man kann nicht sagen, daß Gründe solcher Art das Verfahren wider Beneke gerechtfertigt haben. Er hatte eine Schrift verfaßt, die schon in ihrem Titel den geflissentlichen Gegensatz wider Kants Sittenlehre aussprach: „Grundlegung nicht zur Metaphysik, sondern zur Physik der Sitten!“ Es gebe keine allgemeinen und notwendigen Sittengesetze, keine endgültige Moralität, auch die Sittlichkeit sei von natürlichen, empirischen Bedingungen abhängig und darum durchgängig relativ. In dieser Ansicht, die keineswegs neu war, wollte das Ministerium eine gefährliche Irrlehre erblicken. Johannes Schulze in seinem ausführlichen Gutachten, das in den Akten als Korreferat auftritt, hat die Schrift als einen „furchtbaren Irrtum“ bezeichnet, der „empörende Folgerungen“ nach

4. Goethe und Hegel.

Unter den Freunden, welche die Kunde von Hegels erfolgreicher Wirksamkeit in Berlin gern vernahmen, war auch Goethe, dessen ihm

---

sich ziehe und den Verfasser als zur Ausübung der philosophischen Lehrerlaubnis untauglich erscheinen lasse, solange er in dieser Verblendung beharre. Schultz, der außerordentliche Regierungsbevollmächtigte, zur Berichterstattung aufgefordert, ging in der Verurteilung noch weiter und empfahl nicht bloß die einstweilige, sondern die gänzliche Entfernung Benekes vom akademischen Katheder. Unter den Ministerialräten war nur einer, der das gewaltsame Einschreiten gegen Beneke auf das entschiedenste widerriet: Nicolovius in seiner Erklärung vom 9. Febr. 1822. Die Vorlesungen Benekes wurden suspendiert aus Bedenken gegen seine philosophische Lehrfähigkeit und Einsicht, wie ihm der Minister schriftlich und mündlich erklärt hat. An diesem Zeugnisse ist die in Weimar gehegte Absicht, ihn nach Jena zu berufen, gescheitert. Nachdem er einige Jahre in Göttingen gelehrt und neue Schriften herausgegeben hatte, wurde er in Berlin durch den Minister Altenstein rehabilitiert (19. April 1827).

Johannes Schulze hatte widerraten, von der theologischen und philosophischen Fakultät Gutachten über Beneke einzufordern, die theologische werde ausweichend antworten, in der philosophischen aber sei nur ein einziges Mitglied, welches das Fach der Philosophie repräsentiere. Wer den Standpunkt und die Werke dieses Mannes kenne, wisse im voraus, wie derselbe über Beneke urteilen müsse, wenn er nicht mit sich selbst in Widerstreit geraten wolle; vielmehr sei die philosophische Fakultät darüber zur Verantwortung zu ziehen, daß sie einen Mann wie Beneke zur Habilitation zugelassen habe. Dies war im Sommer 1820 geschehen, also durch Hegel.

Hieraus erhellt, daß zur Anklage oder Verdächtigung Benekes Hegel keinen Schritt getan hat, der sein Andenken hätte beflecken können, wie Erdmann gesagt, aber durch nichts erhärtet hat, nicht einmal durch Scheingründe. Ebenso unrichtig ist, was Treitschke in seiner Deutschen Geschichte am Schluß einer wohlgeschriebenen und treffenden Schilderung der Lehre Hegels und ihrer Bedeutung hinzufügt: „In seinen letzten Jahren schloß er sich eng an die Regierung an und benutzte unbedenklich die Gunst Altensteins und Johannes Schulzes, um seine wissenschaftlichen Gegner zu beseitigen".[1] Der einzige Fall dieser Art, der in Rede und in den Mund der Leute gekommen ist, betrifft Beneken; dieser einzige Fall spielt nicht in den letzten Jahren der Wirksamkeit Hegels in Berlin, sondern in den ersten (1822); dieser einzige Fall hat nicht stattgefunden, die darüber landläufig gewordene Legende ist falsch und stammt aus selbstgefälligen Äußerungen Benekes, wie man aus den Lobschriften erkennt, die ihn zum Gegenstande haben.[2]

Die philosophische Fakultät, über Beneke und seine Vorlesungen zu gutachtlicher Erklärung aufgefordert, hat einstimmig geurteilt, daß Beneke ein fleißiger, unbemittelter Mann sei, dessen wissenschaftliche Bedeutung nach seinen bisherigen Leistungen nur mittelmäßig erscheine und auch nicht zu größeren Hoffnungen

---

[1] Deutsche Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts von Heinrich von Treitschke. III. Teil. 4. Aufl. (Leipzig 1896). S. 721.

[2] Pädagogisches Jahrbuch für Lehrer und Schulfreunde von Adolph Diesterweg. Jahrgang VI. Berlin 1856. Mit dem Bildnis Benekes. Biographische Charakteristik von Schmidt. S. 1—23. Wiedererzählt in «Fr. Ed. Beneke, the man and his philosophy». An introductory study by Fr. B. Brand. New-York. 1895. S. 15—25.

wohlgeneigte, in seiner jenaischen Zeit mehrfach bewährte Gesinnungen wir kennengelernt haben. Nun schrieb ihm Goethe nach Berlin: „Mit Freuden hör' ich von manchen Orten her, daß Ihre Bemühung, junge Männer nachzubilden, die besten Früchte bringt" (7. Oktober 1820).[1] In dem naturphilosophischen Teil seiner Enzyklopädie (1817) hatte Hegel seine Übereinstimmung mit Goethes Farbenlehre literarisch beurkundet (jetzt §§ 317—320) und dadurch Goethen auf das höchste erfreut; die Vorlesungen über Enzyklopädie gehörten zu seinen ersten und periodisch wiederholten Vorträgen in Berlin. Zum ersten Male hielt L. von Henning im Sommersemester 1823 eine öffentliche Vorlesung „über die Farbenlehre nach Goethe vom Standpunkte der Naturphilosophie aus". Aus Schopenhauers zum Zweck seiner Habilitation in Berlin verfaßtem «Vitae curriculum» hatte Hegel diejenigen Stellen mit besonderem Interesse gelesen und sich abgeschrieben, welche von seiner Einführung in die goethesche Farbenlehre durch Goethe selbst handelten.[2]

Schon am 8. Juli 1817 hatte Goethe folgende Zeilen an Hegel nach Heidelberg gerichtet: „Ew. Wohlgeboren so willkommene als entschiedene Art, sich zugunsten der uralten, nur von mir aufs neue vorgetragenen Farbenlehre zu erklären, fordert meinen aufrichtigsten Dank doppelt und dreifach, da mein Entschluß über diese Gegenstände mich wieder öffentlich vernehmen zu lassen, sich nach Freunden und Teilnehmern umsieht".[3]

---

berechtige (21. Januar 1822). Gleich im Beginn des Gutachtens wurde erklärt: „Die Mitglieder der Fakultät sind weit entfernt, ihre Ansicht der Philosophie monopolistisch als die einzig richtige aufzustellen". Unter den unterzeichneten Mitgliedern stehen die Namen Böckh, Bekker und Hegel. Man wird dem Herausgeber und Erklärer der Fragmente des Pythagoreers Philolaos, dem Herausgeber der Werke des Plato, des Aristoteles und des Sextus Empirikus wohl nicht das Recht und die Fähigkeit bestreiten, objektiv über die Bedeutung eines philosophischen Dozenten zu urteilen. Diese Männer sind wegen ihres abschätzigen Urteils nicht als die Widersacher Benekes zu betrachten. Dasselbe gilt von Hegel.

Dank S. E. dem Königl. preußischen Kultusminister Herrn Dr. Bosse, habe ich von den in der Geheimen Registratur des Ministerii der Geistlichen Angelegenheiten und des Unterrichts befindlichen, den Professor Dr. Ed. Beneke betreffenden Akten volle Einsicht nehmen dürfen, und auf diese Quelle als die urkundliche gründet sich meine Darstellung.

[1] Briefe von und an Hegel. II. S. 32.

[2] A. Schopenhauers sämtl. Werke. Herausg. v. Grisebach. Bd. VI. S. 247 bis 262. (S. 259 flgd.) Über Goethes Farbenlehre und Schopenhauers Verhalten zu derselben vgl. Bd. XIII. dieses Werks. Buch I. Kap. III. S. 42—47. Buch II. Kap. III. S. 189—193. — [3] Briefe von und an Hegel. II. S. 7. (Von den neun bekannten Briefen Goethes an Hegel ist dieser der vierte.)

Hegel hatte in einem Briefe an Goethe vom 24. Februar 1821 den großen geistigen Natursinn gerühmt, womit Goethe das Wesen der Erscheinung in ihrer einfachsten Form als „Urphänomen" zu erfassen wisse in Farben, Wolken, Steinen, Pflanzen und Knochen; er hatte das Urphänomen nach Goethe mit dem Urprinzip oder dem Absoluten nach seiner eigenen Lehre verglichen und dafür in der Antwort Goethes ein Zeichen des angenehmsten Dankes geerntet. Das Wesen der Farbe, dieser Vermählung des Lichtes mit der Finsternis (Materie), wie Goethe lehrt, besteht in der Trübung des Hellen und in der Erhellung des Dunkeln. Jene Trübung ist das Gelbe, diese Erhellung das Blaue. Nun sendet er am 24. Juni 1821 dem Philosophen ein zierliches, gelbgefärbtes Trinkglas, gefüllt von einem Stück schwarzen Seidenzeugs, welches das Gelbe blau durchscheinen läßt, mit der eigenhändigen Zuschrift: „Dem Absoluten empfiehlt sich schönstens zu freundlicher Aufnahme das Urphänomen. Weimar Sommers Anfang 1821."[1]

Der erquicklichste und schönste seiner Briefe an Hegel ist am 3. Mai 1824 geschrieben, der Ausdruck eines sehr bedeutsamen Zeitpunktes im Leben des Dichters und ein Zeugnis seiner fortdauernden und stets bewährten Sympathie. Die Zuschrift schließt mit den Worten: „Möge alles, was ich noch zu leisten fähig bin, sich immer an dasjenige anschließen, was Sie gegründet haben und auferbauen. Erhalten Sie mir eine so schöne, längst herkömmliche Neigung und bleiben überzeugt, daß ich mich derselben als einer der schönsten Blüten meines immer mehr und mehr sich entwickelnden Seelenfrühlings zu erfreuen durchaus Ursache finde."[2]

Welches Bekenntnis! In seinem 75. Jahre erfreut sich Goethe seines immer mehr und mehr sich entwickelnden *Seelenfrühlings*! Im Jahre 1824 hat Goethe unter den Einwirkungen Eckermanns den Entschluß gefaßt, den zweiten Teil seines Faust dichterisch zu gestalten und auszuarbeiten. Dieses sein letztes Werk ist im Todesjahre Hegels vollendet worden.[3]

5. Heiberg.

Da in der ausländischen Verbreitung der hegelschen Philosophie sich Skandinavien und besonders Dänemark hervorgetan hat, so ist

[1] Briefe von und an Hegel. II. S. 47. (Der Brief ist vom 13. April 1821.)
[2] Ebendas. II. S. 145.
[3] Vgl. mein Werk über „Goethes Faust". (4. Aufl.) Buch II. S. 117—122.

hier der Name des hochverdienten, in seinem Vaterlande wirkungsreichen Mannes zu nennen, der durch eine philosophische Gelegenheitsschrift Hegel und seine Lehre zuerst in Dänemark bekannt gemacht: Joh. Ludwig Heiberg aus Kopenhagen (1791—1860), der als Lektor der dänischen Sprache und Literatur an der Universität Kiel nach Berlin gekommen war, Hegeln gehört, auch persönlich in seinem Hause besucht und ihm bald nachher eine in dänischer Sprache verfaßte Schrift „Über die menschliche Freiheit, in Veranlassung der neuesten Streitigkeit über diesen Gegenstand" zugesendet hat (20. Februar 1825). Der Brief ist erfüllt von Ausdrücken persönlichster Verehrung und Anhänglichkeit; und daß Heiberg mit der deutschen Philosophie tiefer vertraut war, erhellt aus einer Bemerkung über das Thema seiner Abhandlung: er schreibt, der Streit über Freiheit und Notwendigkeit sehe „einer fleischlichen Wiedergeburt der dritten kantischen Antinomie" ähnlich. Zur weiteren Ausbildung der hegelschen Ideenlehre stand er im Begriff, „Grundlinien zum System der Ästhetik als spekulativer Wissenschaft" in deutscher Sprache zu schreiben und zu veröffentlichen. Er ist im Jahre 1829 Theaterdichter in Kopenhagen geworden und war in den Jahren 1844—1856 Direktor des königlichen Theaters, während Joh. Luise Heiberg, seine Gattin, als hoch gefeierte Künstlerin wirkte.[1]

IV. Die Prüfungskommission und der philosophische Gymnasialunterricht.

Hegels Vorlesungen, in der Regel zehn Stunden wöchentlich, über Wissenschaften, welche er, wie es in einem seiner heidelberger Briefe an Niethammer heißt, meist erst zu machen und zu gestalten hatte[2], waren so gewaltige und anstrengende Geistesarbeiten, daß daneben eine amtliche Tätigkeit anderer und zeitraubender Art nicht auf die Dauer fortbestehen konnte. Eine solche hatte unser Philosoph als Mitglied der königlichen wissenschaftlichen Prüfungskommission der Provinz Brandenburg in den Jahren 1820—1822 auszuüben; er mußte in diesem Amt die Lehramtskandidaten prüfen, die von den Gymnasien eingelieferten Abiturientenarbeiten nebst den darüber gefällten Urteilen der Lehrer durchsehen, Nichtabiturienten, welche die Zulassung zum Universitätsstudium und Studententum begehrten, auf

[1] Briefe von und an Hegel. II. S. 176—179.
[2] Ebendas. II. (Br. v. 11. Dez. 1817). S. 11 flgd.

ihren Bildungszustand prüfen und über alle diese Dinge an das Ministerium berichten. Vielleicht hat der Umstand, daß Hegel in dem Wintersemester 1822/1823 zum ersten Male seine Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte halten wollte, ihn mitveranlaßt, noch vor dem Beginn dieses Semesters seine Entlassung aus der Prüfungskommission zu bewirken, um seine Zeit ungehemmt brauchen zu können.

Am 1. November 1822 hatte das Ministerium den Philosophen aufgefordert, über den Erfolg der henningschen Repetitionen zu berichten und zugleich über die Zweckmäßigkeit und Art des philosophischen Unterrichts auf Gymnasien seine Ansicht zu sagen. Über diesen zweiten Punkt hat Hegel unter dem 7. Februar 1823 seinen Bericht dahin erstattet, daß er die fernere Zulassung von Nichtabiturienten zur Immatrikulation und zum Universitätsstudium entschieden widerrät, dagegen die philosophische Vorbereitung der Abiturienten durch den Gymnasialunterricht für zweckmäßig erachtet und die Art des ihm aus eigenster Erfahrung vertrauten Unterrichts darlegt: der Stoff des philosophischen Gymnasialunterrichts sei durch die klassischen Studien und die christliche Religionslehre gegeben; die Form, das ist der förmliche philosophische Gymnasialunterricht möge (nicht etwa in Geschichte der Philosophie, sondern) in empirischer Psychologie als erstem und in den Anfangsgründen der Logik (Begriff, Urteil, Schluß, Arten der Schlüsse, Definition, Einteilung, Beweis) als zweitem Teile bestehen und in zwei Stunden wöchentlich während eines Jahres erteilt werden. Der logische Unterricht möge sich auf die kantische Lehre von den Kategorien erstrecken und die Schüler darauf hinweisen, daß es reine Gedanken und ein System oder Reich derselben gebe. Hegel bemerkt, daß er als zwölfjähriger Schüler in Stuttgart Wolffs Lehre von der Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe und zwei Jahre später auch die Lehre von den Schlüssen innegehabt habe; daß es ratsam sei, von Wolffs natürlicher Theologie die Beweise vom Dasein Gottes als das einzige Stück der Metaphysik in den philosophischen Schulunterricht aufzunehmen. „Der Gymnasialunterricht wird von selbst den Zusammenhang der Lehre von Gott mit dem Gedanken von der Endlichkeit und Zufälligkeit der weltlichen Dinge, mit den Zweckbeziehungen in denselben usf. nicht umgehen können, dem unbefangenen Menschensinn aber wird solcher Zusammenhang ewig ein-

leuchtend sein, was auch eine kritische Philosophie dagegen einwende. Jene sogenannten Beweise enthalten aber nichts als eine förmliche Auseinanderlegung jenes Inhalts, der sich von selbst beim Gymnasialunterricht einfindet. Sie bedürfen zwar einer weitern Verbesserung durch die spekulative Philosophie, um dem, was der unbefangene Menschensinn bei seinem Gange enthält, zu entsprechen."[1] Dies war auch der Grund, warum Hegel im Sommer 1829 über die Beweise vom Dasein Gottes eine öffentliche Vorlesung gehalten hat.

Zwölftes Kapitel.

Hegels Ferienreisen nach Brüssel, Wien und Paris.

I. Ausflüge nach Rügen und Dresden.

Nach den Anstrengungen der Semester fühlte sich Hegel bei dem Eintritt der Sommerferien recht erholungsbedürftig und suchte durch kleinere und größere Reisen, zu welchen letzteren das Unterrichtsministerium ihm gern und freigebig die Mittel gewährte, eine ihm wohltuende Erfrischung und Ausspannung. Die ersten Ausflüge gingen nach Rügen (1819) und Dresden (1820), wo es ihm so gut gefiel, daß er mit seinen heidelberger Freunden Zusammenkünfte in Dresden plante, darüber an Creuzer schrieb[2], auch im nächsten Jahre wieder dorthin ging.[3] Die drei größten Reisen in den Jahren 1822, 1824 und 1827 waren nach den Niederlanden, Österreich und Frankreich gerichtet und hatten zu ihren Zielpunkten Brüssel, Wien und Paris.

II. Die Reise in die Niederlande.

1. G. van Ghert.

In den Niederlanden lebte einer seiner ersten und dankbarsten Schüler noch aus den Anfängen der jenaischen Zeit: Peter Gabriel van Ghert, von katholischer Herkunft (1782—1852), von philosophischem Erkenntnisdurste nach Jena getrieben, hatte zuerst, da er kein Deutsch verstand, Ulrichs philosophische Vorlesungen in lateinischer Sprache gehört und war unbefriedigt zu Hegel gekommen, der sich seiner angenommen, ihn nicht bloß durch seine Vorlesungen,

[1] Hegels Werke. Bd. XVII. S. 357—367. (S. 365.)
[2] Briefe von und an Hegel. II. (Berlin im Sommer 1821). S. 54.
[3] Ebendas. S. 60 f.

sondern durch unterrichtenden Privatverkehr in seine Lehre eingeführt und in ihm sich einen der eifrigsten, treuesten und dankbarsten Schüler für immer gewonnen hatte. Unter Louis Napoleon war er in den holländischen Staatsdienst getreten (1809) und hatte eine Stellung im Kultusministerium erhalten, worin er zur Organisation des öffentlichen Unterrichts mitwirken sollte. Als bald nachher Holland französisches Departement geworden, wurde er im Interesse seines Dienstes nach Paris gesendet, wo er mit Guizot, Villemain und Cousin verkehrt hat. Nach dem Sturze Napoleons und der Gründung des niederländischen Einheitsstaates unter der oranischen Königsherrschaft war van Ghert zur Förderung der oranischen Politik und ihrer Zwecke bestrebt, die protestantischen und katholischen Elemente der niederländischen Bevölkerung auf dem Wege der Volksbildung und des öffentlichen Unterrichts einander zu nähern. In dieser Absicht wurde in Brüssel ein collegium philosophicum gegründet, worin die künftigen Priester, bevor sie in die bischöflichen Seminare eintraten, in den allgemeinen Wissenschaften, Sprachen, Geschichte und Literatur, unterrichtet werden sollten. Trotz allen Einräumungen wollte die oppositionell gesinnte, katholisch-kirchliche Partei eine solche im Sinne der Toleranz gestiftete Anstalt nicht dulden und hörte nicht auf, dieselbe anzufeinden, bis sie den Charakter einer staatlichen Unterrichtsanstalt einbüßte und am Ende ganz aufgehoben wurde. Unter dem Könige Wilhelm II. nahm van Ghert seinen Abschied und starb siebzigjährig, nachdem er noch kurz vor seinem Tode einen Zyklus von Vorträgen über Hegel und seine Lehre eröffnet hatte.[1]

Kaum war das unbestimmte und späte Gerücht zu ihm gedrungen, daß Hegel (infolge der Schlacht bei Jena) in ökonomisches Elend geraten, Zeitungsschreiber und Konrektor in Bamberg geworden sei, als er sogleich einen Brief in deutscher Sprache voller Fehler, aber auch voller Liebe und zärtlicher Dankbarkeit an den verehrten Lehrer richtete und sich anheischig machte, ihm eine Professur der Philosophie in Holland mit 6000 Gulden Besoldung und für seine Schriften eine gut zahlende Verlagshandlung in dem von Brockhaus gegründeten Kunst- und Industriekontor in Amsterdam zu verschaffen. Der Brief vom 4. August 1809 begann mit der Versicherung, daß er von den heiligsten Gefühlen der Achtung und Freundschaft erfüllt sei, und alles, was Hegel angehe, ihn mehr

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 236 flgd.

interessiere als die ganze Welt. Eifrig erkundigt er sich, ob der zweite Teil „der göttlichen Phänomenologie" und die Naturphilosophie noch nicht erschienen sei? Als Hegel diesen rührenden Brief am 15. Oktober 1810 beantwortete, war er schon über zwei Jahre Rektor in Nürnberg und seine Lage weit tröstlicher, als sich der Freund in Amsterdam vorgestellt hatte; doch war er keineswegs abgeneigt, unter den in Aussicht gestellten Bedingungen einem Rufe nach Holland zu folgen. Der briefliche Verkehr beider Männer dauerte fort. Der niederländische Freund überraschte den deutschen Philosophen mit einem Prachtexemplar der Werke Jakob Böhmes (des eigentlich ersten deutschen Philosophen) und Hegel sendete an van Ghert seine Logik von Nürnberg und seine Enzyklopädie von Heidelberg aus.[1]

2. Die Fahrt nach Brüssel und die Rückkehr.

Das Ziel seiner niederländischen Reise (15. September bis 19. Oktober 1822)[2] war Brüssel, wo van Ghert damals lebte und seinen geliebten Lehrer einige Tage bei sich beherbergte; er hat ihn auf das Schlachtfeld von Waterloo begleitet und war ein Zeuge der tiefen Bewegung, womit Hegel die waldbewachsene Anhöhe betrachtete, von wo aus Napoleon, „der Fürst der Schlachten", seinen Untergang vor Augen gesehen und bei der Ankunft des preußischen Armeekorps unter Bülow ausgerufen hat: „Frankreich ist verloren!"

Bei einem Manne wie Hegel ist es nicht gleichgültig, welche Arten von Odyssee er erlebt, welche Städte, Menschen und Sitten er kennen gelernt hat. Mit lebhaftem Interesse verfolgen wir die Reiseberichte an seine Frau. Wäre es nach ihm gegangen, so würde er am liebsten gar nicht gereist, sondern zu Hause geblieben sein und seine freie Zeit zwischen Familie und Studien geteilt haben. Nun aber hatte er von seiten des Ministeriums das Geld zu seiner Erholungs- und Gesundheitsfahrt schon erhalten und mußte gleichsam nolens volens auf Reisen gehen. Es fehlte nicht viel, daß er von Magdeburg noch einmal umgekehrt wäre nach Berlin. Mit der Reichhaltigkeit und Größe der Eindrücke wuchs auch die Reiselust und der Humor, obwohl die Sorge um die Seinigen, die Begierde Nachrichten zu haben und das Heimweh mit der Entfernung zunahm und er eigentlich beständig auf der Rückreise begriffen war.

[1] Briefe von und an Hegel. I. S. 238—240, S. 278—280, S. 315 u. 316.
[2] Ebendas. II. S. 87—112.

Die erste Merkwürdigkeit, die er aufsuchte, war der verbannte, in preußischer Haft zu Magdeburg lebende Laz. Nicolas Marg. Carnot, einst Mitglied des Wohlfahrtsausschusses, Kriegsminister unter dem Direktorium und dem Konsulat, während der hundert Tage von Napoleon zum Grafen und Pair von Frankreich ernannt, der Großvater des Sadi Carnot, welcher in der dritten, noch bestehenden französischen Republik der vierte Präsident war und von einem italienischen Anarchisten ermordet wurde. Die Aufmerksamkeit, welche Hegel durch seinen Besuch dem berühmten Carnot erwiesen, hatte denselben sichtlich erfreut. Zwei große Erinnerungen aus den Zeiten der Revolution und des Kaiserreichs bezeichnen Anfang und Ende dieser niederländischen Reise Hegels: Carnot und Waterloo.

Von Berlin nach Brüssel ging die Reise über Magdeburg, Braunschweig, Göttingen, Kassel, Gießen, Koblenz, Bonn, Köln, Aachen und Lüttich, die Rückreise über Gent, Antwerpen (bis wohin van Ghert ihn begleitet hatte), Breda, Dortrecht, Rotterdam, Delfft, Haag (Scheveningen), Amsterdam, Utrecht, Deventer, Osnabrück, Bremen und Hamburg. Vorzüglich haben die großen Gegenstände der Kunst, welche die Reise ihm darbot, Hegels Interesse und Aufmerksamkeit in Anspruch genommen: die berühmten Kirchen, Altarbilder und Gemäldesammlungen, die Dome zu Köln und Antwerpen, die Wallrafsche Gemäldesammlung in Köln, die Bettendorfsche in Aachen, die Rubens und van Dyk in Antwerpen, die Rembrandt in Amsterdam. „Den Dom [in Köln]", schreibt er, „habe ich gleich aufgesucht . . ., es kommt einem darin ein anderer Zustand, eine andere Menschenwelt, sowie eine andere Zeit in jedem Sinne, recht lebhaft vor Augen. Es ist da nicht eine Brauchbarkeit, ein Genuß und Vergnügen, ein befriedigtes Bedürfnis, sondern ein weitmantliges Herumwandeln in hohen, für sich bestehenden Hallen, denen es gleichsam gleichgültig ist, ob Menschen sich ihrer, zu welchem Zwecke es sei, bedienen; — ein leeres Opernhaus wie eine leere Kirche ist ein Mangelhaftes — hier ist ein Hochwald und zwar ein geistiger, kunstreicher —, der für sich steht und da ist, ob Menschen da drunten herumkriechen und gehen oder nicht, es liegt ihm nichts daran, er ist für sich, was er ist, er ist für sich selbst gemacht, und was sich in ihm ergeht oder erbetet, — verliert sich samt dem Küster in ihm; dies alles ist, wie es in ihm steht und geht, in ihm nur verschwunden." Und im Rückblick auf die Kathedralen von Gent

und Antwerpen heißt es ähnlich: „Wie es sich darin so weitläufig und frei herumwandelt!" „Die Kirchen in Gent, Antwerpen muß man sehen, wenn man erhabene, reiche katholische Kirchen sehen will — groß, weit, gotisch, majestätisch."[1]

In Holland ist ihm wohl und behaglich, hier ist ihm ganz anders zumut als einst auf seinen Alpenwanderungen in der Schweiz. „Welch schönes Land! Das ist ein Land zum Spazierengehen"; „hier ist Natur und Kunst in voller Übereinstimmung, man reist „unter lauter Potters und Berghems. . . . Jede Stadt ist reich, „niedlich und reinlich", mit ihren Kanälen und Baumgärten, „nir„gends ein verfallenes Haus, kein gichtbrüchiges Dach, verfaulte „Türen, zerbrochene Fenster."[2] Er ist von den gegenwärtigen Eindrücken so erfüllt, daß er mit keiner Silbe von der Vergangenheit redet: er ist in Delfft und denkt nicht an den großen Oranier, der hier ermordet wurde, er ist in Breda und denkt nicht an Descartes und den Prinzen Moritz von Nassau, er ist in Amsterdam und besucht beide Synagogen, ohne sich der Schicksale Spinozas zu erinnern.

In diesen Reisebriefen sind auch die kleinen genrebildlichen Nebenerzählungen bemerkenswert und charakteristisch. Hier sind ein paar solcher Züge echt hegelscher Art. Auf dem Wege von Köln nach Aachen ist unter seinen Reisegefährten „ein Advokat aus Köln, der Goethes Faust als seine Bibel immer auf dem Leibe trägt, dabei unbefangenerweise sich selbst wohlgefällt". In Aachen wird ihm der Stuhl gezeigt, auf dem Karl der Große als Leiche einige Jahrhunderte gethront haben soll, und nachmals, wie der Küster versichert, 32 Kaiser gekrönt worden seien. „Ich setzte mich auf diesen Stuhl so gut wie ein anderer, und die ganze Satisfaktion ist, daß man darauf gesessen hat."[3]

---

[1] Briefe von und an Hegel. II. S. 98. S. 105 u. 106.

[2] Briefe von und an Hegel. II. S. 108 u. 109.

[3] Ebendas. II. S. 100 u. 101. „Es wird immer viel Schreiberei", bemerkt Hegel in einem seiner Reiseberichte an seine Frau, „wenn ich auch meine, nicht viel zu erzählen zu haben; ich werde dies zur Aufmunterung dem Freunde des Gießener Studenten sagen, der einige Stationen mit uns fuhr". Bei der Abfahrt von Gießen hatte Hegel gehört, wie ein mitreisender Student von seinem Freunde mit den Worten Abschied nahm: „Leb recht wohl, und schreib mir gleich". „Wie soll ich dir denn schreiben, ich habe dir ja nichts zu schreiben" antwortet der Freund. „Schreib mir nur gleich, leb wohl!" ruft noch einmal der Reisende, und damit schwang er sich mit Stiefeln und Sporen in den Postwagen (S. 95). Im Stillen vergleicht Hegel seine Situation mit der des Gießener Studenten, der schreiben soll und nichts zu schreiben hat. Indessen hatte Hegel Vieles und In-

Ganz erfüllt von den angenehmen Eindrücken seiner niederländischen Reise war Hegel nach Berlin zurückgekehrt. Die jüngst erlebten Gegenstände waren ihm so gegenwärtig, daß er sich gegen einen Studenten, der eben gekommen war, um sich für die Wintervorlesungen zu melden, in mannigfaltigen und lebendigen Schilderungen Hollands erging. Dieser Student sollte einer seiner bedeutendsten Schüler werden und sich in der Geschichte der hegelschen Philosophie wie in der kunstgeschichtlichen Literatur einen wichtigen Namen erwerben: H. G. Hotho.[1]

III. Die Reise nach Wien.

1. Der Aufenthalt in Wien. Die italienische Oper.

Die nächste Ferienreise nahm die entgegengesetzte Richtung, sie ging nach Osten und hatte zu ihrem Ziel den Aufenthalt in Wien während einiger Herbstwochen des Jahres 1824. Von allen seinen Reisen war diese die ungetrübteste und ergötzlichste. Die erste und letzte Station war Dresden (7. September und 11. Oktober), die beiden Zwischenaufenthalte Teplitz und Prag. Hier machte er die Bekanntschaft eines der nächsten Verwandten seiner Frau, des Freiherrn Haller von Hallerstein, der als Oberst das Regiment Kutschera in Prag befehligte, seinen berühmten Neffen aus Berlin mit verwandtschaftlicher Herzlichkeit aufnahm und in dessen Briefen stets als „der Herr Onkel" figuriert.

In Wien ist unserem Philosophen alles interessant und gefällig: die alte enge Stadt, die großen weitläufigen Vorstädte, die Basteien und Glacis, die nächsten dörflichen und ländlichen Umgebungen, die weite, schöne, mannigfaltige Umgegend, die Volksgärten und Volkstheater, die herrlichen Kunstschätze und Sammlungen (Belvedere, Lichtenstein, Esterhazy), die erstaunlichen Sammlungen von Handzeichnungen und Kupferstichen im Besitze des Erzherzogs Karl usf. Was ihn aber in das höchste Entzücken versetzte, so daß er die Herrlichkeit und Schönheit dieser Sache gar nicht genug preisen konnte, war die italienische Oper. Die Sänger, wie Rubini, Donzelli, Lablache, die Sängerinnen, wie die Fodor und die Dardanelli, Rossinis Barbier von Sevilla (Figaro), Othello usf. „Zwei Tenore, Rubini und Donzelli, welche Kehlen, welche Manier, Lieblichkeit,

teressantes zu berichten und gehorchte gern der Stimme, die ihm aus der Ferne zurief: „Schreib mir nur gleich".

[1] Vorstudien für Leben und Kunst von Dr. H. G. Hotho. (Cotta. 1835). S. 384.

Volubilität, Stärke, Klang, das muß man hören! Ein Duett derselben von der höchsten Force. Der Bassist Lablache hatte keine Hauptrolle, aber schon hier, wie mußte ich seine schöne, kräftige ebenso als liebliche Baßstimme bewundern! Ja, diese Männerstimmen muß man hören, das ist Klang, Reinheit, Kraft, vollkommene Freiheit usf." „Solange das Geld, die italienische Oper und die Heimreise zu bezahlen, reicht, bleibe ich in Wien!" „Gegen das Metall dieser, besonders der Männerstimmen, hat der Klang aller Stimmen in Berlin, die Milder wie immer ausgenommen, ein Unreines, Rohes, Rauhes oder Schwächliches, — wie Bier gegen durchsichtigen, goldnen, feurigen Wein, — feurigen Wein sage ich, — keine Faulheit im Singen und Hervorbringen der Töne, nicht seine Lektion aufgesagt, — sondern da ist die ganze Person darin; die Sänger und Madame Fodor insbesondere erzeugen und erfinden Ausdruck, Koloraturen aus sich selbst; es sind Künstler, Kompositeurs so gut als der die Oper in Musik gesetzt." „Ich las heute in einem Wiener Theaterblatt, daß die Erfahrensten darüber eines seien, daß nach ihrer längsten Erinnerung seit fünfzig Jahren keine solche italienische Gesellschaft in Wien gewesen und gewiß die nächsten fünfzig Jahre nicht wieder kommen werde." — „Morgen — was sagst Du dazu — ist Figaro von Mozart — Lablache, Fodor und Donzelli!" — „Ich verstehe nun vollkommen, warum die Rossinische Musik in Deutschland, insbesondere Berlin, geschmäht wird", — „es ist nicht die Musik als solche, sondern der Gesang für sich, für den alles gemacht ist; — die Musik, die für sich gelten soll, kann auch gegeigt, auf dem Flügel gespielt werden usf., aber Rossinische Musik hat nur Sinn als gesungen."[1] „Barbier von Sevilla von Rossini! zum zweitenmal; ich habe nun bereits meinen Geschmack so verdorben, daß dieser Rossinische Figaro mich unendlich mehr vergnügt hat als Mozarts Nozze, — ebenso wie die Sänger unendlich mehr con amore spielten und sangen; — was ist das herrlich, unwiderstehlich, so daß man nicht von Wien wegkommen kann." „Bei den Italienern ist gleich sehnsuchtsloser Klang, und das Metall des Naturells vom ersten Augenblick an entzündet und im Zuge; der erste Klang ist Freiheit und Leidenschaft, der erste Ton geht sogleich mit freier Brust und Seele selig ins Zeug! — der göttliche Furore ist von Haus aus

[1] Briefe von und an Hegel. II. (Br. v. 21. u. 23. Sept.) S. 154—156. (28. Sept.) S. 159.

melodischer Strom und beseligt und durchdringt und befreit jede Situation!" „Rossinische Musik ist Musik fürs Herz."[1]

2. Die Rückreise. Dresden.

Sein Aufenthalt in Wien war so genußreich und freudenhell, daß er nicht einmal durch Heimweh getrübt wurde. Als er auf seiner Rückreise am 10. Oktober abends nach Dresden gekommen war, ging er sogleich zu Tieck, wo er seinen Schüler Hinrichs traf, auf dem Umzuge von Breslau nach Halle begriffen; auch Friedrich von Schlegel war unter den Anwesenden, was Hegel aber erst erfuhr, nachdem jener sich entfernt hatte.[2]

Am andern Tage (11. Oktober 1824), bei seiner Abreise von Dresden, traf er hier von ungefähr Victor Cousin auf seiner dritten Reise in Deutschland, wohin er auf den Wunsch der Gemahlin des Marschalls Lannes, Herzogin von Montebello, deren Sohn begleitet hatte und nun auf eine höchst unerwartete und unfreiwillige Art von Dresden nach Berlin gelangen sollte.

IV. Hegels Verhältnis zu Cousin und seine Reise nach Paris.

1. Cousins Aufenthalt in Berlin.

Wir haben von Cousin zuletzt gehört, als derselbe auf der Rückkehr von seiner zweiten Reise in Deutschland (1818) Heidelberg berühren sollte, wo ihn Hegel noch vor seiner Übersiedelung nach Berlin wiederzusehen hoffte.[3] Nach Paris zurückgekehrt, hatte Cousin durch seine Vorlesungen in der Sorbonne soviel Beifall und Aufsehen erregt, daß die Eröffnung eines neuen Kursus von der Regierung gehemmt und durch eine Note im Moniteur untersagt wurde (29. November 1820). Es war ein Zeichen der Restaurationspolitik unter Ludwig XVIII. Cousin als Schüler und Anhänger Royer Collards war eine philosophisch verdächtige Person, und er wurde durch sein vertrautes Freundschaftsverhältnis zu dem Grafen Santa Rosa, dem piemontesischen Revolutionär und Flüchtling, mit dem er in der Verborgenheit von Auteuil eine Zeitlang zusammengewohnt

[1] Ebendas. II. (Br. v. 25. Sept.) S. 159 u. 160. (Br. v. 29. Sept.) S. 164 u. 165. (Br. v. 2. u. 4. Okt.) S. 169, S. 172 flgd.

[2] Hegel drückt sich darüber in dem Briefe an seine Frau etwas unklar aus: „Ich traf dort Professor Hinrichs nebst Herrn Friedrich von Schlegel, der mir jedoch erst nach seinem Weggehen bekannt wurde". (II. S. 176.)

[3] S. oben Kap. IX. S. 124.

hatte, auch politisch verdächtig. Es hatte für Cousin die Zeit einer achtjährigen Zurückgezogenheit und Muße begonnen, welche er zu seiner Fortbildung und zur Ausführung einer Reihe philosophischer Werke vortrefflich zu benutzen gewußt hat. In die Mitte dieser Zeit fällt seine dritte Reise nach Deutschland (1824).

Hier stand, wie wir wissen, die Demagogenernte in vollen Halmen. Auf Verlangen der preußischen Polizei wurde Cousin in Dresden verhaftet und nach Berlin in die Hausvogtei geliefert, aus welcher Haft ihn zu befreien Hegel durch sein an Herrn von Schuckmann, den Minister des Innern, gerichtetes Schreiben wesentlich beigetragen hat. Er hat in diesem Schreiben dem Minister die Art und Dauer seiner Bekanntschaft mit Cousin dargelegt, dessen wissenschaftliche Bedeutung und Arbeiten bezeichnet, die Unbescholtenheit seines Charakters versichert, daß er noch kürzlich denselben in Dresden getroffen, die Freundschaft erneuert, und daß bei seiner Verhaftung ein unerklärter Irrtum ohne Zweifel obgewaltet habe; er bitte um die Erlaubnis, den verhafteten Freund sehen und sprechen zu dürfen.[1]

Nach seiner Freilassung, unter polizeiliche Aufsicht gestellt, blieb Cousin über sechs Monate in Berlin (von Ende Oktober 1824 bis Anfang Mai 1825), beständig in freundschaftlichem Geistesverkehr mit Hegel, eifrig bestrebt, dessen Lehre zu studieren und zu durchdringen. In dieser Absicht ließ er sich über hegelsche Rechtsphilosophie, Logik, Religionsphilosophie und Ästhetik Vorlesungen in französischer Sprache von Gans, Michelet und Hotho halten, er suchte sich sorgfältig nachgeschriebene Hefte hegelscher Vorlesungen zu verschaffen, um sie übersetzen zu lassen; namentlich war ihm sehr viel daran gelegen, zwei von Hotho nachgeschriebene Hefte der Geschichte der Philosophie und der Philosophie der Geschichte für einige Zeit benutzen zu können, und er hat noch später von Paris aus Hegel wiederholt und dringend gebeten, ihm dazu behilflich zu sein.[2]

Die Früchte seiner vieljährigen Muße bestanden teils in eigenen philosophischen Abhandlungen, die unter dem Namen «Fragments philosophiques» veröffentlicht wurden, teils in den Ausgaben der Werke des Descartes, des Proklus nach den in Paris befindlichen Handschriften, und des Plato in seiner eigenen französischen Übersetzung. Er hat den vierten Teil seiner Proklusausgabe (Kommentar

---

[1] Rosenkranz. S. 368 u. 369. — [2] Briefe von und an Hegel. II. (Br. Cousins vom 1. August 1826 und 15. März 1827). S. 203 u. 235.

des Proklus über den Parmenides) beiden gewidmet: Hegel und Schelling als seinen Freunden und den Führern der gegenwärtigen Philosophie («amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus» 1821); der dritte Band seiner Platoübersetzung, welcher den Protagoras und Gorgias enthielt, ist Hegeln zugeeignet als Zeichen seiner Freundschaft und seines Dankes für die Errettung aus der preußischen Haft. Hegel hat diese Ehre dankbar angenommen und scherzend bemerkt, daß der preußischen Polizei trotz ihrer Allwissenheit Plato wohl stets ein verborgener Ort sein und bleiben werde.[1]

Creuzer hatte Ursache, mit Cousin sehr unzufrieden zu sein, der ihm für die Überlassung seiner Sammlungen zum Proklus eine geringe Summe Geldes geboten und in der Vorrede zu seiner Ausgabe erklärt hatte, daß Hegel und er Creuzern vergebens zur Herausgabe des Proklus gedrängt. „Aber unser Herr Professor Cousin", schrieb Creuzer an Hegel (30. Mai 1820), „hat sich nicht schön gegen mich benommen. Was helfen alle Flatterien? — Sie wissen doch, daß er selbst sagte, er verstehe kein Griechisch. Nun mutete er mir zu, ich solle ihm meine Sammlungen zum Proklus abgeben, und bietet mir 500 Gulden — ohne die Mühe; ich solle ihm, damit er den Proklus herausgebe, einen deutschen Verleger suchen. Ich dachte, keine Antwort ist auch eine, und ließ eine Ankündigung drucken. Nun kommt er mit seinen lateinischen Übersetzungen von Stücken des Proklus, die großenteils bei Fabricius stehen, schickt ich weiß nicht was aus Tiedemann und Tennemann voraus und versichert das Publikum, mein Proklus werde in ewiger Zeit nicht erscheinen. Ich habe also darauf dem Publikum doch sagen müssen, daß wirklich an meiner Edition gedruckt wird, und daß Herr Cousin mehr versichert, als er wissen kann, und worum ihn niemand gefragt hat."[2]

Dieser Brief ist zur Beurteilung Cousins recht beachtenswert. Sein Ehrgeiz war größer als seine Gelehrsamkeit und philosophische Begabung; er glaubte wirklich, auf dem Wege eines spiritualistisch gesinnten Eklektizismus den Thron der modernen Philosophie erreichen zu können, seine Feldzüge, wie er seine polemischen Bestrebungen nannte, gingen gegen Locke, Condillac, Helvetius, Voltaire, Cabanis usf.; es war ihm wichtig, sagen zu können, Schelling und Hegel seien die beiden größten Philosophen des gegenwärtigen,

[1] Ebendas. II. (Berlin, 1. Juli 1827). S. 243.
[2] Briefe von und an Hegel. II. S. 28 u. 29.

idealistisch gesinnten Deutschlands, sie seien unter sich uneins, aber in gewissen Hauptpunkten stimmten sie überein, und diese Führer der deutschen Zeitphilosophie seien beide seine guten Freunde. Er glaubte sich dem Ziele nahe, als er am 30. Oktober 1829 an Schelling schrieb: „Es ist meiner Beharrlichkeit, meinem Eifer, meiner klugen Umsicht zu danken, daß der Geschmack an der Philosophie in Frankreich zunimmt. Ich bin in Paris, nicht in Deutschland, und Paris bedeutet London, bedeutet Edinburg, bedeutet Belgien, bedeutet Italien."[1]

Gans, der Cousin nicht bloß in Berlin kennengelernt, sondern zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Stufen seiner Laufbahn in Paris wiedergesehen und zu beobachten Gelegenheit gehabt hat, redet seinem Charakter kein günstiges Zeugnis.[2] Nach dem Tode Hegels machte er mit Schelling gemeinsame Sache und ließ eine neue Auflage seiner „Fragmente" von diesem in einer Weise bevorworten (1833), die dem abgeschiedenen Philosophen zur Herabwürdigung und Wegwerfung gereichen sollte.[3] Es war nicht unverdient, wenn H. Heine im Anhange zu seiner Schrift über „Deutschland" (1835) den französischen Philosophen satirisch durchhechelte. „Herr Cousin hat in der Tat einige Zeit, der Demagogie verdächtig, in einem deutschen Gefängnisse zugebracht, ebensogut wie Lafayette und Richard Löwenherz. Daß aber Herr Cousin dort in seinen Mußestunden Kants Kritik der reinen Vernunft studiert habe, ist aus drei Gründen zu bezweifeln. Erstens, dieses Buch ist auf deutsch geschrieben. Zweitens, man muß deutsch verstehen, um dieses Buch lesen zu können. Und drittens, Herr Cousin versteht kein Deutsch."[4] Kurz vorher hatte in den Berliner Jahrbüchern (August 1834) Hinrichs eine Kritik über und gegen Cousin veröffentlicht, um nachzuweisen, daß derselbe die deutsche Philosophie nicht verstanden habe.

2. Hegels Reise nach Paris.

Wir kehren in die Zeit zurück, wo nach seinem Aufenthalte in Berlin Cousins freundschaftliche Beziehungen zu Hegel und den

---

[1] Ebendas. II. Anhang. S. 384—386. — Der Briefwechsel zwischen Cousin und Hegel besteht aus 17 Briefen, von denen jener 12, dieser 5 geschrieben hat; Hegel antwortet stets in französischer Sprache, wohl mehr zur Übung als aus Übung.

[2] Rückblicke auf Personen und Zustände (1836). S. 2 flgd. a. a. O.

[3] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (Schelling. 3. Aufl.) Buch I. Kap. XVI. S. 215—229. — [4] Heine: Über Deutschland. 25. Teil. (1815.) S. W. (1875.) Anhang. S. 283—294. (S. 287.)

Berliner Hegelianern in voller Blüte standen. Als die Sommerferien des Jahres 1827 herannahten, wurde Hegel von dem Gedanken einer Reise nach Paris angewandelt, den er in einem Briefe an Cousin erwähnte und wie ein Luftschloß hinstellte. Da nun dieser voll feurigen und praktischen Eifers auf die Idee einging und seine Person, Zeit und Wohnung zu völliger Verfügung stellte, so nahm das Luftschloß greifbare Formen an und gedieh zu einem Reiseplan, der binnen acht Wochen ausgeführt wurde (19. August bis 17. Oktober 1827).[1]

Die Reise ging über Koblenz, Trier, Luxemburg, Metz, Verdun durch das Tal der Marne und die Champagne; er sah die Mühle von Valmy und gedachte des 20. September 1792, eines der Gegenstände, woran er in seiner Jugend das größte Interesse genommen.[2] In Paris bewohnte er eine chambre garnie nahe dem Garten Luxembourg, er war täglich mit Cousin zusammen und hat in seiner Gesellschaft alle Orte besucht, wo die denkwürdigsten Begebenheiten der französischen Revolution gespielt haben, auch die Umgegend von Paris, Versailles und Montmorency mit seinen Erinnerungen an Rousseau hat er kennen gelernt; von den Gegenständen des inneren Paris haben ihn die Gemäldesammlung im Louvre und die Theater vorzüglich interessiert, er hat die berühmte Mars gesehen und aus ihrem bewunderungswürdigen Spiel in Molières Tartüffe erst erkannt, warum das Stück den Charakter einer Komödie hat; in einer englischen Bühnengesellschaft sah er den Hamlet in der Darstellung von Kemble und verglich die deutsche Schauspielkunst mit der englischen sehr zum Nachteile der letzteren. Von Abel Rémusat eingeladen, hat Hegel einer Sitzung in der «Academie des inscriptions» beigewohnt, einer zweiten in der «Academie des sciences», bei welchen Gelegenheiten er viele gelehrte und berühmte Personen zu sehen und zu sprechen bekam.

Trotz der Fülle neuer Eindrücke, von denen er zu schreiben und zu erzählen hatte, bemerkte seine Frau mit Recht und zu ihrem Befremden, daß seine Briefe aus Paris weniger geweckt, heiter und mitteilsam seien, als vor drei Jahren seine Briefe von Wien. Er gab ihr die zutreffende Erklärung, daß er sich in Paris infolge einer

---

[1] Von den 16 Reisebriefen an seine Frau kommen 7 auf den Aufenthalt in Paris, dieser „Hauptstadt der civilisirten Welt“ (vom 3. bis 30. September). Briefe. II. S. 249—281. — [2] Vgl. oben Kap. I. S. 12 flgd.

Magenverstimmung, welche ihn einige Tage an das Bett gefesselt und die er dem Seinewasser zuschrieb, unwohl gefühlt, und daß die ungeheure Stadt, die kolossalen Entfernungen, der Tumult neuer und gewaltiger Eindrücke ihn in einen Zustand der Betäubung versetzt habe, der auf die Dauer beschwerlich sei, und aus dem er sich heraussehne. Seine Grundstimmung in Wien war lustig, in Paris dagegen gedrückt.

3. Die Rückkehr.

Die angenehme Rückreise in Gemeinschaft mit Cousin ging durch die Picardie nach Brüssel, wo er noch einmal seinen Freund van Ghert wiedersah, und von hier über Löwen, Lüttich und Aachen, wo er noch einmal die Satisfaktion des Kaiserstuhlsitzes genossen, nach Köln, bis wohin Cousin ihn begleitet hat. Dieser erzählte einige Jahre später, daß Hegel beim Anblick der Händler, welche vor dem Eingangsportal des Domes geweihte Medaillen und Heiligenbilder zum Verkauf anboten, unwillig ausgerufen habe: „Das ist eure katholische Religion und der Skandal, den sie uns darbietet! Werde ich sterben, bevor ich das alles habe fallen sehen?" Cousin will daraus die Nutzanwendung ziehen, daß Hegel in den Vorurteilen der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts steckengeblieben sei, wogegen Schelling in dem letzten Teil seines Lebens sich zu neuen erhabenen und philosophischen Ansichten emporgehoben habe.[1]

V. Der Aufenthalt in Weimar.

Die Endstation der Rückreise war Weimar, wo Hegel am 16. Oktober abends eintraf und sich alsbald zu Goethen begab, der im Kreise der Seinigen ihn auf das gastlichste und herzlichste aufnahm. Auch Riemer und Zelter waren da. Er fand das Haus illuminiert. Der Großherzog hatte sich ansagen lassen, blieb einige Stunden und unterhielt sich mit Hegel über Paris. „Goethe stand dabei immer, ich merkte diesem nach und nach ab, daß der Herr etwas taub war, und daß man, wenn es still mit Sprechen wird, nicht ihn zu unterhalten suchen, sondern warten solle, bis ihm wieder etwas einfällt; — sonst ging alles ganz ungeniert, ich mußte ein paar Stunden auf meinem Sofa genagelt aushalten." Am andern Tage fuhr er in Goethes Wagen mit Zelter nach Belvedere, um die neuen herrlichen Gartenanlagen zu sehen, wozu der Großherzog ihn eingeladen

[1] Vict. Cousin: Souvenirs d'Allemagne. Revue des deux mondes 1866. Vgl. Briefe von und an Hegel. II. S. 388.

hatte. „Dann einen Gang in die alten bekannten, vor 25 Jahren begangenen Wege des schönen Parks, Begrüßung der Ufer der kleinen Ilm und ihrer leiseren Wellen, die manches unsterbliche Lied gehört.[1] Um zwei Uhr zum Mittagessen zu Goethe, das vortrefflich, und vom besten Appetit honoriert wurde.“ „Ich mußte Goethe von den politischen und literarischen Ansichten und Interessen in Frankreich viel erzählen, es interessierte ihn alles sehr; er ist ganz kräftig, gesund, überhaupt der alte d. h. immer junge — etwas stiller — ein solches ehrwürdiges, gutes, fideles Haupt, daß man den hohen Mann von Genie und unversiegbarer Energie des Talents darüber vergißt; wir sind als alte treue Freunde ohnehin nicht auf dem Fuße der Beobachtung, wie er sich zeige oder was er gesprochen, sondern kordat zusammen, und nicht um des Rühmens und der Ehre willen, dies von ihm gesehen und gehört zu haben usf. — Der Sohn hat mir nach Tisch sehr ausdrücklich gesagt, wie Goethe sich der Hoffnung, daß ich bei ihm auf meiner Rückreise von Paris einspreche, erfreut habe; er sprach mir überhaupt ausführlich von seinem Verhältnisse und Empfindung zu seinem Vater in jeder Rücksicht, und man muß Goethe in seinem Alter und Lebweise glücklich preisen, ihn in solcher Liebe und Pflege zu wissen und den Sohn darum achten und lieb haben.“ — Hegel hatte seinen Platz zwischen Goethe und Ulrike von Pogwisch, die übrige Tischgesellschaft bestand aus Zelter, Vogel dem Arzt, Eckermann, dem Sohn August von Goethe und den beiden Enkeln Walther und Wolfgang. Er blieb vom 16. bis zum 19. Oktober, um mit Zelter gemeinsam nach Berlin zu reisen.[2]

Er hatte zum letzten Male Karl August, zum vorletzten Male Weimar und Goethe gesehen: es war noch das alte Weimar, welches ein halbes Jahrhundert früher das junge hieß. Acht Monate später starb Großherzog Karl August (den 14. Juni 1828 in Gradiß bei Torgau). Hegel stand auf der Höhe seiner Bedeutung und seines Ruhmes, wozu er den Grund in Jena gelegt hatte. Zwanzig Jahre waren seitdem verflossen.

Im September 1829, zwei Jahre vor seinem Tode, hat Hegel auf der Durchreise von Karlsbad noch einmal Goethe in Weimar besucht.

[1] Schiller: Die Flüsse. Sämtl. Schriften. Histor.-krit. Ausg. Bd. XI. S. 110ff.

[2] Briefe von und an Hegel. II. S. 278—281.

Dreizehntes Kapitel.
Auf der Höhe seiner Wirksamkeit.

I. Die letzten fünf Jahre.

1. Die Geburtstagsfeier.

Hegels Wirksamkeit in Berlin hatte sich von Jahr zu Jahr immer einflußreicher entfaltet und eine solche Fülle dankbarer Anerkennung gewonnen, daß seine Anhänger und Freunde ihre Verehrung öffentlich zu bezeugen und den 27. August 1826 in solenner Weise zu feiern wünschten. Hegel wurde an diesem Tage 56 Jahre alt und hatte kurz vorher das sechzehnte Semester seiner berliner Lehrtätigkeit vollendet. In diesen Zahlen lag kein Anlaß zu einer Feier, sie hatten keine periodische Bedeutung, aber Verehrung und Dankbarkeit haben auch keine. Es bildete sich ein Festkomitee aus etwa zwanzig Personen: Förster als Festredner, Gans, Hotho, dem Hauptmann von Hülsen, einem eifrigen Zuhörer Hegels, dem Landschaftszeichner Rösel, Zelter, dem Direktor der Singakademie usf. Der Mittelpunkt der Feier lag in dem Festmahl, welches am Abend in einem Gasthaus unter den Linden stattfand. Unter den Gratulanten, die sich Vormittags eingestellt hatten, war auch der Justizminister von Kamptz, der vielgefürchtete und gehaßte Demagogenverfolger. Bei dem Festmahl erschien eine Deputation Studierender, die dem Gefeierten einen Ehrenpokal und eine Anzahl gebundener Gedichte überreichten. Einer der Ehrengäste war Professor Wichmann mit dem Auftrage, die Büste Hegels anzufertigen, die jetzt in der Aula der Universität steht. Man verlängerte die Feier über Mitternacht hinaus, so daß man den Geburtstag Goethes damit verknüpfen konnte. Am andern Morgen in der Frühe kam noch ein poetischer Gruß von Heinrich Stieglitz. Da seine Frau mit den Söhnen abwesend war und sich bei den Verwandten in Nürnberg aufhielt, so schilderte ihr Hegel mit vergnügten Worten dieses jüngste Erlebnis. „Du kannst nicht glauben, welche herzlichen, tiefgefühlten Bezeugungen des Zutrauens, der Liebe und der Achtung ich von den lieben Freunden — gereiften und jüngeren — erfahren; es ist ein für die vielen Mühen des Lebens belohnender Tag.“[1]

2. Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.

Wir wissen, wie eifrig Hegel die Gründung einer kritischen Literaturzeitung im Dienste der gediegenen Philosophie und Wissen-

[1] Briefe von und an Hegel. II. (Br. v. 28. August 1826.) S. 209—212.

schaft stets betrieben und erstrebt hat. Gleich bei seinem Eintritt in die akademische Laufbahn hatte er gemeinsam mit Schelling jenes „Kritische Journal der Philosophie“ in Jena herausgegeben, dessen erste Hefte in den Jahren 1802 und 1803 erschienen sind, aber nicht fortgesetzt wurden. Die Bamberger Zeitung, welche er redigierte, hatte nichts mit seinen journalistischen Absichten zu tun. In Nürnberg trug er sich mit dem Plan einer in München zu gründenden kritischen Zeitschrift, die mit der dort neugestifteten Akademie der Wissenschaften als einer vom Staat autorisierten geistigen Macht verknüpft sein sollte. In Heidelberg waren die dortigen Jahrbücher, von der Regierung gegründet und unterstützt, von der Universität organisiert und geleitet, als Hegel hinkam. Jetzt in Berlin faßte er den Plan einer in Berlin als der Hauptstadt des preußischen Reichs, als dem Sitz der preußischen Akademie der Wissenschaften und der Hauptuniversität des ganzen Landes zu errichtenden kritischen Zeitschrift der Literatur, welche nach dem Vorbilde und der Analogie des «Journal des savants» eine Regierungsanstalt sein, den Namen des Kultusministeriums an der Spitze tragen, vom Staate autorisiert, von der obersten Unterrichtsbehörde abhängen und von einem Kollegium gelehrter und erwählter Männer geleitet werden sollte. Eine solche Zeitschrift sollte die bedeutenden, der wissenschaftlichen Weltliteratur angehörigen Werke beurteilen und kennen lehren, sie sollte den ausgesprochensten Gegensatz wider die vorhandenen Rezensieranstalten bilden, worin die Mittelmäßigkeiten sich gegenseitig beständig sowohl pflegen als herabsetzen, und welche recht eigentlich für „den Dünger zu halten sind, der die Fruchtbarkeit dieser Mittelmäßigkeit ins Unendliche erhöht“. Es fehle in Deutschland an „einem imponierenden, wissenschaftlichen und literarischen Mittelpunkte“, an einer das öffentliche Urteil über den Wert wissenschaftlicher Werke normierenden Richtschnur: „daher diese Sucht nach etwas Besonderem, die zu einem negativen Geiste gegen das Gediegene, Geltende und Anerkannte“ werde, daher die Menge falscher Originale, wie schon Voltaire von Deutschland bemerkt habe, es sei «un pays fertile en mauvais originaux». Das wirksamste Mittel gegen diese Übelstände sei ein beurteilendes Institut, ausgerüstet mit dem Gewicht der staatlichen Autorität. „Dies Bedürfnis einer Autorität, um sich bei ihr zu beruhigen, oder erst auf sie hin selbst anzufangen, ist der wichtigste Umstand, der die kritisch-

literarische Wirksamkeit nach außen einleitet und begünstigt und dann sie selbst zum Ansehen erhebt.“ Diesen seinen Entwurf einer in Berlin zu gründenden Literatur-Zeitung hat Hegel dem preußischen Unterrichtsministerium vorgelegt, dasselbe aber nicht für die Ausführung gewonnen.[1]

Durch eine Fügung günstiger Umstände, wobei sowohl Preußen als auch Hegel ganz außer dem Spiel blieben, ist nun eine dem letzteren willkommene Zeitschrift doch zustande gekommen. Wenige Zeit nach Cousins Aufenthalte in Berlin unternahm Gans, von seinem Freunde Hotho begleitet, in den Sommerferien 1825 seine erste Reise nach Paris zu einem längeren Aufenthalte, der bis zum Ende des Jahres gewährt hat. In der französischen Sprache einheimisch, in die pariser Verhältnisse und Zustände bald mit Wohlgefallen eingelebt, hatte er in dem Salon des Malers Gérard eines Abends den deutschen Großindustriellen und berühmten Verlagsbuchhändler Joh. Friedrich Freiherrn von Cotta kennengelernt, und dieser hatte bei einer neuen Begegnung im Laufe des Gesprächs ihm den Wunsch einer literargeschäftlichen Verbindung auf angenehm entgegenkommende Art geäußert. Mit Freuden hatte Gans diesen Antrag ergriffen, und es wurde zu näheren Feststellungen eine Zusammenkunft sogleich verabredet, welche auf der Rückreise der beiden berliner Philosophen im Hause Cottas zu Stuttgart stattfinden sollte. Bei dieser Zusammenkunft hat Gans den Plan einer wissenschaftlichen, in Berlin zu errichtenden, auf die neue Universität und deren hervorragende geistige Kräfte zu gründenden Zeitschrift dem großgesinnten Geschäftsmann vorgetragen, der die Wichtigkeit der Sache sogleich anerkannte und darauf einging, nachdem einige der von ihm erhobenen Bedenken in Ansehung sowohl seiner außerpreußischen Persönlichkeit als auch der zu gewinnenden großen Menge tüchtiger Mitarbeiter beseitigt waren. „Hier kam mir“, so berichtet Gans, „zum ersten Male eine ganz wunderbare Erscheinung vor. Ich hatte eine bestimmte Forderung an Cotta gestellt über das, was man den verschiedenen Gelehrten anbieten sollte, er ging nicht darauf ein, aber in einem andern Sinne als dies gewöhnlich geschieht: er wollte das Honorar erhöht wissen.“ „Ich glaube derjenige zu sein“, sagte Cotta, „der zuerst den größeren

[1] Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur. Werke. Bd. XVII. S. 368—390. Vgl. oben Kap. VIII. S. 92 flgd.

Ehrensold den Gelehrten gegenüber einführte, und ich habe in Pausch und Bogen nie Gelegenheit gehabt es zu bereuen. Die Literatur kann sich nur heben, wenn man sie wirklich achtet, und die Empfänglichkeit des Publikums steht in der genauesten Wechselwirkung mit dem Felde überhaupt, das man den Gelehrten eröffnet."[1] Diese Worte charakterisieren den Mann: den Verleger der Werke Goethes und Schillers.

Nach Berlin heimgekehrt, hat Gans mit dem fertigen Plane einer kritischen Literaturzeitung im J. G. Cottaschen Verlage seinen Lehrer und Freund Hegel angenehm überrascht, er hat die Sache zunächst mit Hegel und Varnhagen von Ense, der sie enthusiastisch aufnahm, besprochen, und nachdem Hegel die einleitenden Schritte getan, wurde in seiner Wohnung am 23. Juli 1826 „die Sozietät für wissenschaftliche Kritik" gegründet und in drei Sektionen geteilt: die philosophische, naturwissenschaftliche und philologisch-historische; zum Sekretär der ersten wurde Gans gewählt, zu dem der zweiten Schultz von Schultzenstein und zu dem der dritten Heinrich Leo; die Zeitschrift sollte „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" heißen und in wöchentlichen Lieferungen mit dem Anfange des Jahres 1827 erscheinen.

Zwischen Hegel und Schleiermacher bestand ein Antagonismus persönlicher und philosophischer Art, welchen die Jahre nicht abgeschwächt, vielmehr durch unnütze Polemik von beiden Seiten geschärft und verbittert hatten. Hegel hatte in seiner Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie durch ein böses, ungerechtfertigtes und recht überflüssiges Wort viel zu dieser Schärfung beigetragen. Wenn sich die Religion nur auf ein Gefühl gründe, das als solches kein anderes als das der Abhängigkeit sein könne, „so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird."[2] Schleiermacher hat die Aufnahme Hegels in die königlich preußische Akademie der Wissenschaften zu verhindern gewußt, wodurch der Stellung und Wirksamkeit Hegels in Berlin ein dauernder Abbruch geschah und ihm persönlich eine sehr empfindliche und ungerechte Kränkung zugefügt wurde. Als nun in einer Sitzung der genannten Sozietät die unumgängliche Frage entstand, ob nicht Schleiermachers Teilnahme an den Jahr-

---

[1] Gans: Rückblicke usf. Die Stiftung der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. S. 215—256. S. 226 u. 227. — [2] Werke. Bd. XVII. S. 295.

büchern zu wünschen und zu bewirken sei, so geriet Hegel in die leidenschaftlichste Verstimmung und erklärte, daß diese Einladung seine Vertreibung bedeute. Es war eine stürmische Sitzung, die einzige solcher Art. Die Einladung unterblieb, wahrscheinlich würde sie Schleiermacher abgelehnt haben, aber die Ausschließung eines Mannes von seiner Bedeutung hatte die schlimme Folge, daß nun die Jahrbücher als eine ausschließend hegelsche Zeitschrift erschienen und von den Gegnern „die Hegelzeitung" genannt wurden.[1]

Bevor die Zeitschrift mit dem 1. Januar 1827 ins Leben trat, mußten noch einige geschäftliche Verhandlungen mit Cotta gepflogen und eine unvermutete Schwierigkeit aus dem Wege geräumt werden. Zu diesem Zweck reisten Gans und Hotho erst nach Nürnberg, um von einem dortigen Vertrauensmann Cottas zu erfahren, wo dieser zur Zeit sich aufhielt, dann nach Stuttgart, wo die Konferenzen mit Cotta stattfanden, und endlich auf dessen Wunsch nach München, weil es sich um die Frage handelte, ob in der neuen Literaturzeitung ein Zusammenwirken der berühmten Gelehrten beider Hauptstädte, der preußischen und bayrischen, zu bewerkstelligen sei. Nachdem das Gegenteil festgestellt war, nahm die Sache ihren ungehemmten Fortgang.[2]

Da die Verwaltungsgeschäfte für Gans zu lästig und zeitraubend wurden, so übernahm Henning das Amt eines Generalsekretärs. Nach dem Tode Joh. Fr. Cottas (1832) kamen die Jahrbücher in den Verlag von Duncker und Humblot zu Berlin und haben nach einer fast zwanzigjährigen Wirksamkeit zu erscheinen aufgehört (1846), als die jüngere hegelsche Schule durch die hallischen Jahrbücher (Januar 1838 bis 1. Juni 1841) diese in den Schatten gedrängt hatte.

3. Hegels Wirksamkeit in den Jahrbüchern. Hamann.

Hegels zweiter und letzter Beitrag in den heidelbergischen Jahrbüchern hatte von Fr. H. Jacobi gehandelt; sein dritter Beitrag in

---

[1] Gans: Rückblicke. S. 251 flgd. Jene stürmische Sitzung hat im Dezember 1826 stattgefunden. Zu den eingeladenen Mitgliedern der Sozietät gehörten von der Berliner Universität: Boeckh, Bopp, Marheineke, Carl Ritter, von Raumer u. a., dann in Berlin: Johannes Schulze, Varnhagen und Waagen (S. 233). Dazu kamen bis zum Jahre 1828: Goethe, Bessel, Wilhelm von Humboldt, A. v. Schlegel, v. Baer, Boisserée, Creuzer, Gesenius, Ewald, Fr. Rückert, Thibaut, Welcker u. a. (S. 250). — [2] Gans: Rückblicke. S. 238—248. Vgl. Briefe von und an Hegel. II. Gans an Hegel: Erstes Bulletin (Nürnberg, 20. Sept. 1826). Zweites Bulletin (Stuttgart, den 26. Sept. 1826). Hegel an Gans (Berlin, 3. Oktober 1826). S. 212—222.

den neuen Jahrbüchern, welche man gern die berliner nannte, obwohl sie diesen Namen weder hatten noch haben wollten, handelt von J. G. Hamann, dessen Werke in der von Fr. Roth besorgten Gesamtausgabe in den Jahren 1821—1825 erschienen waren (der achte und letzte Band stand noch zurück). Wie Hegel in der Charakteristik Jacobis den Punkt der Übereinstimmung mit der eigenen Lehre besonders hervorgehoben und erleuchtet hat[1], so tat er jetzt dasselbe in Ansehung Hamanns, dessen selbsterzählte Jugendgeschichte (1730 bis 1758), eigentümliche Freundschaften, eigentümliche Frömmigkeit, Schriften und Schreibart er verständnisvoll aufzufassen und in seiner Darstellung des merkwürdigen Mannes zu verwerten gewußt hat.[2]

Den Punkt der durchgängigen Übereinstimmung sowohl als Differenz zwischen ihm und Hamann hat Hegel treffend bezeichnet und dem Leser, ich möchte sagen, drastisch vor Augen gerückt. Dieser Punkt liegt in der Lehre von der Einheit der Gegensätze (coincidentia oppositorum) in dem Wesen Gottes, der Welt und des Menschen, in der Art und Weise der Darlegung dieser Lehre, die Giordano Bruno in seiner Schrift de Uno verkündet hatte. Die hamannsche Fassung dieses Prinzips vergleicht Hegel mit der geballten Faust, die seinige mit der offenen entfalteten Hand, indem er ein von Hamann gebrauchtes Gleichnis sich aneignet. Vielleicht gibt es keine andere Stelle, in welcher Hegel seine Lehre so kurz, so bildlich und so treffend ausgesprochen hat, als hier in diesem Aufsatz über Hamann. „Man sieht, daß die Idee des Koinzidierens, welche den Gehalt der Philosophie ausmacht, und oben in Beziehung auf seine Theologie, sowie auf seinen Charakter schon besprochen worden und von ihm an der Sprache gleichnisweise vorstellig gemacht werden sollte, dem Geiste Hamanns auf eine ganz feste Weise vorsteht; daß er aber nur die «geballte Faust» gemacht, und das Weitere, für die Wissenschaft allein Verdienstliche, «sie in eine flache Hand zu entfalten» dem Leser überlassen hat. Hamann hat sich seinerseits die Mühe nicht gegeben, welche, wenn man so sagen könnte, Gott, freilich in höherem Sinne, sich gegeben hat, den geballten Kern der Wahrheit, der er ist (alte Philosophen sagten von Gott, daß er eine runde Kugel sei), in der Wirklichkeit zu einem Systeme der Natur, zu einem Systeme des Staats, der Rechtlichkeit und Sittlich-

[1] S. oben Kap. IX. S. 105—107.

[2] Jahrb. für wissenschaftl. Kritik. 1829. Werke. Bd. XVII. S. 38—110.

keit, zum Systeme der Weltgeschichte zu entfalten, zu einer offenen Hand, deren Finger ausgestreckt sind, um des Menschen Geist zu erfassen und zu sich zu ziehen, welcher ebenso nicht eine nur abstruse Intelligenz, ein dumpfes konzentriertes Weben in sich selbst, nicht ein bloßes Fühlen und Praktizieren ist, sondern ein entfaltetes System intelligenter Organisation, dessen formelle Spitze das Denken ist."[1]

Die Übereinstimmung mit G. Brunos Einheit der Gegensätze, die so viel bedeutet als die Wesenseinheit aller Dinge oder die Welteinheit (Monismus), ging in Hamann Hand in Hand mit seiner christlichen und lutherischen Grundüberzeugung in der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes und von der Rechtfertigung bloß durch den Glauben, wie er auch diese beiden Grundüberzeugungen gegen Mendelsohns „Jerusalem" in der bedeutendsten seiner Schriften „Golgatha und Scheblimini" bezeugt hat. Er galt bei den frommen Seelen, sowohl bei den Stillen im Lande, wie Fräulein von Klettenberg in Frankfurt a. M., als auch bei den kirchlich und katholisch Frommen, wie die Fürstin Gallitzin in Münster, welche die Bibel und den Katechismus nicht kannte, als „der Magus im Norden", während er der Zeitaufklärung, namentlich der berlinischen, der deistisch gesinnten wie der gottlosen, von Grund der Seele abgeneigt war und Friedrich II. spottweise «Salomon du Nord» nannte. Mit dem Inhalt der hamannschen Grundüberzeugungen von dem Monismus, der Trinität und der sola fides war Hegel einverstanden, aber die Art, wie jener sie aussprach, der Unzusammenhang und das Unsystem seiner Ideen, die absichtliche Dunkelheit seiner Rede, die gesuchte Rätselhaftigkeit seiner Ausdrücke stießen ihn ab und waren ihm zuwider. Gerade im Gegensatze zu Hamann wollte Hegel in seiner eigenen Lehre die religiösen Grundwahrheiten des Christentums systematisch und methodisch bewiesen haben. Dies einleuchtend zu machen, nämlich diese Übereinstimmung und diesen Gegensatz zwischen ihm und Hamann: darin bestand das leitende Motiv seines Aufsatzes in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik.

4. Göschels Aphorismen.

Daher gereichte es unserm Philosophen zu Freude und Dank, als eben jetzt ein angesehener Mann mit einer Schrift hervortrat, worin dieser Charakter seiner Lehre erkannt und gepriesen wurde.

[1] Werke. Bd. XVII. S. 87 u. 88.

Die Schrift hieß: „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit. Von Karl Friedrich G . . . . .l.“[1] Der Verfasser war Karl Friedrich Göschel, Oberlandesgerichtsrat in Naumburg (1818—1834), später Konsistorialpräsident in Magdeburg (1845—1848); er ist 1861 achtzigjährig gestorben. Göschel hatte sich viel mit der hegelschen Philosophie beschäftigt und schon vor fünf Jahren (1824) in seiner Schrift „Über Goethes Faust und dessen Fortsetzung“ wohl den ersten Versuch gemacht, diese Philosophie zur Erklärung dieses Gedichtes anzuwenden, auf dogmatische Weise, d. h. ohne sich um die Entstehungsart des goetheschen Werkes zu kümmern.

In seinen „Aphorismen“ hatte Göschel die drei Standpunkte unterschieden: 1. Glauben und Nichtwissen; 2. absolutes Wissen im Widerstreite mit dem Glauben; 3. Glauben und Wissen, die Glaubenserkenntnis, das absolute Wissen im Einklange mit der Fülle des Glaubens. Auf dem ersten Standpunkte steht Jacobi und die schönen Seelen des jacobischen und hamannschen Kreises, ihr Glaube ist Zustand, nicht Gegenstand, sie haben die Fülle des Glaubens, nicht dessen Licht. Auf dem zweiten Standpunkt erscheint das absolute Wissen als den Glauben nicht erleuchtend, sondern verzehrend, als ein Wissen Gottes, welches nicht Sein in Gott ist, sondern Gottes Sein selbst, daher von seiten des menschlichen Bewußtseins das absolute Wissen oder das Wissen Gottes als Selbstvergötterung erscheint, welcher Vorwurf dem Pantheismus mit Recht, der hegelschen Philosophie dagegen mit Unrecht gemacht werde. Auf dem dritten Standpunkt ist der Glaube sowohl Zustand als Gegenstand, sowohl Fülle als Licht; hier waltet die Glaubenserkenntnis, und das Wort des Apostels Paulus wird zur Wahrheit: „Ich weiß, an wen ich glaube“. Es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde, und es wird fest und gewiß, wenn es weiß, an wen es glaubt. Im Glauben fühlen wir uns abhängig von Gott; von Gott abhängig sein heißt frei sein, Abhängigkeit von Gott ist Freiheit in Gott. Der Glaube ist die Wiedergeburt, ohne welche keinem das Reich der Wahrheit aufgeht. Der Glaube führt durch die Wahrheit zur Freiheit: wenn ihr glaubt, so werdet ihr die Wahrheit

[1] Berlin, bei Franklin 1829.

erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen. Auch in der Philosophie kann ohne Selbstverleugnung, d. h. ohne Wiedergeburt und Glauben das Reich der Wahrheit nicht aufgehen und die Ausgießung des göttlichen Geistes nicht bis zu den Höhen der begreifenden Vernunft emporsteigen. Auch die Philosophie hat ihr Pfingstfest, dessen Anbruch der Verfasser der Aphorismen in der hegelschen Philosophie erblickt und feiert. Darum hat Hegel diese Schrift in den Jahrbüchern so freudig begrüßt als „die Morgenröte des Friedens" zwischen Glauben und Wissen, als ein gutes Zeugnis, abgelegt vom Christentum über die Philosophie. „Die Gefahr des bösen Scheines der Parteilichkeit für die eigene Sache hat den Ref. nicht abhalten können, mit freudiger Anerkennung des Gehalts und des Vorschubs zu sprechen, welchen sie der Wahrheit getan und tun wird, noch davon, zum Schlusse dem Hrn Verf., der persönlich dem Ref. unbekannt ist, für die Seite der näheren Beziehung der Schrift auf dessen Arbeiten für die spekulative Philosophie, die Hand dankbar zu drücken."[1]

5. Verdächtigungen und Anfeindungen. „Das Gesindel."

Schon auf der Rückreise von Paris hatte Hegel in Elberfeld (12. Oktober 1827) seiner Frau scherzend geschrieben, daß er die schönen Universitätsgebäude in Lüttich wie in Löwen und Gent betrachtet und sich dort nach einem dereinstigen Ruheplatz umgesehen habe, wenn die Pfaffen in Berlin ihm selbst den Kupfergraben vollends entleiden; „die Kurie in Rom wäre auf jeden Fall ein ehrenwerterer Gegner, als die Armseligkeiten eines armseligen Pfaffengeköchs in Berlin". Seine Lehre war wegen Unchristlichkeit bei dem Könige verdächtigt und von katholischen Kirchenbehörden bei dem Minister verklagt worden wegen gewisser Äußerungen, die über die katholische Abendmahlslehre in seinen Vorlesungen vorgekommen sein sollten.[2]

Der Denunziant und Ankläger war ein Kaplan der St. Hedwigskirche in Berlin, der auf der Quästur einen Platz im Auditorium Hegels belegt hatte und in spionierender Absicht regelmäßig unter den Zuhörern erschien, bis eine Bemerkung Hegels auf dem

---

[1] Jahrb. f. wiss. Kritik. 1829. Werke. Bd. XVII. S. 111—148. Nach dieser Rezension hat sich Göschel in Hoffnung auf eine künftige persönliche Bekanntschaft dem Philosophen brieflich genähert und für die Anerkennung gedankt (Naumburg, 14. Oktober 1829). Briefe von und an Hegel. II. S. 332—335.

[2] Briefe II. S. 276 Anm.

Katheder eine Szene hervorrief, die ihn für immer verscheuchte. In seinem Rechtfertigungsschreiben, das er auf amtlich-vertraulichem Wege an den Minister gelangen ließ, hat er sich so entschieden wie treffend gegen solche Angebereien verwahrt. „Das Amt eines Professors, insbesondere der Philosophie, würde die penibelste Stellung sein, wenn er sich auf die Absurditäten und Bosheiten, die, wie andere und ich genug die Erfahrung gemacht, über seine Vorträge in Umlauf gesetzt werden, achten und einlassen wollte. So finde ich unter den mir angeschuldeten Äußerungen Vieles, was ich mit der Qualität von Mißverständnissen kurz abweisen und bedecken könnte, aber es mir schuldig zu sein glaube, näher einen Teil für Unrichtigkeiten und Mißverständnisse eines schwachen Verstandes, einen anderen nicht bloß dafür, sondern für Unwahrheiten, und einen Teil auch nicht bloß für falsche Schlüsse aus falschen Prämissen, sondern für boshafte Verunglimpfung zu erklären." Katholische Zuhörer, die an gewissen Äußerungen Anstoß nehmen, würden besser tun, „philosophische Vorlesungen auf einer evangelischen Universität bei einem Professor, der sich rühmt, als Lutheraner getauft und erzogen zu sein, es ist und bleiben wird", nicht zu besuchen. (Berlin, den 3. April 1826.)[1]

Gleichzeitig mit Göschels Aphorismen war eine anonyme Schrift erschienen, welche im Gegensatz zu jener die hegelsche Philosophie der Selbstvergötterung beschuldigte und ihr die Lehre vom absoluten Wissen im pantheistischen Sinne zuschrieb: „Über die Hegelsche Lehre oder: absolutes Wissen und modernen Pantheismus".[2] Der anonyme Verfasser dieser konfusen, boshaften und unwissenden Schrift kam wohl aus dem katholischen Lager der Feinde. Er wirft dem Philosophen beides vor: Selbstvergötterung und Selbstdegradation. Die Art und Weise, wie Hegel das Verderben der Kirche geschildert habe, sei eine Degradation des Himmels; wer aber den Himmel degradiere, degradiere sich selbst. Daß Hegel in seiner Rechtsphilosophie das Vermögen sich selbst zu verstümmeln und zu töten als einen der Unterschiede angeführt habe, welche der Mensch vor den Tieren voraus habe, betrachtet der Verf. als eine Theorie der Selbstverstümmelung und Selbsttötung, die sich mit dem Christentum nicht vertrage und nicht in ein Naturrecht gehöre, welches in

[1] Haym: Hegel und seine Zeit. Anmerkungen S. 509—512.

[2] Leipzig 1829 bei Chr. Kollmann.

einem christlichen Staate geschrieben sei. Der Verfasser ist unfähig, gegebene Sätze richtig aufzufassen und so zu nehmen, wie sie sind: dieses Unvermögen kennzeichnet Hegel als eine Lähmung seines Verstandes; dazu kommt, was schlimmer ist, noch die Lähmung durch die hypochondrischen Affekte der Bosheit und Schmähsucht, kraft deren die gegebenen Sätze nicht bloß unrichtig aufgefaßt, sondern noch verdreht und verfälscht werden, um sie verunglimpfen zu können. Was in dem Wust von Deklamationen und salbungsreichen Phrasen noch gedankenmäßig erscheint, ist aus der Philosophie entnommen, welche er verunglimpft und schmäht. Er verhält sich zu Hegel als ein frecher Parasit, er schmarotzt und schimpft, gemäß der Xenie: „Hat man Schmarotzer doch nie dankbar dem Wirte gesehn!"

„Diese Schrift", sagt Hegel am Schlusse seiner Kritik, „ist hin und wieder für sehr bedeutend unter der Hand ausgegeben worden; es ist dem Ref. sauer angekommen, zu dokumentieren, wie sie beschaffen ist; wenn es erlaubt wäre parva componere magnis, so hätte er sich mit dem Schicksale eines großen Königs getröstet, der einen Haufen von Halbbarbaren (schlimmere als die ganzen) einem Begleiter mit den Worten zeigte: «Sieht er, mit solchem Gesindel muß ich mich herumschlagen»."[1]

6. Eine „schäbige Polemik".

In seinen beiden letzten Briefen an Hegel vom 9. Mai und 17. August 1827 hatte Goethe mit lebhaftem Interesse von einem jungen Manne geredet, dem er durch Hegels Einfluß eine Anstellung in Berlin zu verschaffen wünschte, er hat in dem erstgenannten Briefe diese Teilnahme erbeten und für deren Betätigung in dem zweiten gedankt[2]: der junge Mann war Karl Ernst Schubarth, der ein zweibändiges Werk, „Zur Beurteilung Goethes mit Beziehung auf Literatur und Kunst", auch eine Schrift über „Homer und sein Zeitalter" verfaßt hatte und im Jahre 1830 „Vorlesungen über Goethes Faust" herausgab, deren Nichtigkeit, Verworrenheit und philosophische Unfähigkeit Vischer in seinen Kritischen Gängen nach Verdienst gewürdigt hat. Schubarth habe etwas von der Idee der Theodicee gehört und spiele nun mit diesem philosophischen Gedanken, wie die Affen in der Hexenküche mit der gläsernen Kugel.[3]

[1] Jahrb. f. wiss. Kritik 1829. Werke. Bd. XVII. S. 149—197.
[2] Briefe von und an Hegel. II. S. 236—238, S. 248 flgd.
[3] Fr. Theod. Vischer: Kritische Gänge. (Tübingen 1844.) Bd. II. S. 69.

Dieser Goetheschmarotzer hatte die Anmaßung und Torheit, im Bunde mit seinem Freunde Carganico in Berlin, öffentlich gegen Hegel aufzutreten und den Dank, den er ihm schuldig war, in einer feindlich gesinnten Schrift abzutragen: „Über Philosophie überhaupt, und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Betrag zur Beurteilung der letztern.“[1] Da die hegelsche Philosophie „das derzeitig interessanteste Geistesphänomen“ sei, so nahm sie Schubarth aufs Korn und versprach sich von seiner Polemik wegen dieser ihrer „Derzeitigkeit“ einigen Tagesruhm. Um auf eine philosophische Lehre Gehässigkeit zu werfen, gibt es außer den politischen Verdächtigungen kein besseres Mittel, als ihr den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele abzusprechen oder die Verneinung desselben vorzuwerfen. Diesen Vorwurf richtete Schubarth gegen die hegelsche Philosophie: es fehle in ihr die Lehre von Tod und Unsterblichkeit; in dem psychologischen Teile der Enzyklopädie, wo von den Lebensaltern gehandelt wird, hätte die Lehre vom Tode stehen sollen, er habe sie dort vergeblich gesucht. Er hat — so verdeutlicht Hegel die Absurdität dieses Einwurfs — „das Lebensalter des Todes“ vermißt. Nach seiner elenden Sucht zu schlechten Spässen hat Schubarth gefragt: ob Hegel glaube, daß er den Tod nicht schmecken und bei lebendigem Leibe gen Himmel fahren oder als ewiger Jude auf der Erde umherwandern werde? Die Art wie die Tendenz seiner Polemik ist dadurch zur Genüge gekennzeichnet. „Eine Polemik, die . . . sich aus gehässigen Insinuationen und höhnisch sein sollenden Abgeschmacktheiten zusammensetzt, ist zu ärmlich — man weiß nicht, ob es zu viel wäre, sie schäbigt zu nennen —, um sich nicht mit Ekel davon abzuwenden und sie in der Meinung wie in dem Genusse der selbstgepriesenen «gehörigen Tiefe und Gründlichkeit» weiter ungestört zu lassen.“[2]

7. Ludwig Feuerbach.

Wie ärmlich und schäbig diese Polemik auch sein mochte und wie vergessen die beiden Namen, die zu dem elenden Machwerke sich zusammengetan hatten, so wollen wir doch nicht unbemerkt lassen, daß die wichtige, später viel verhandelte Frage nach dem Verhältnis

(Schubarth wurde als Professor der Literatur und Geschichte am Gymnasium zu Hirschberg [1830], später an der Universität zu Breslau angestellt [1841].)

[1] Berlin, Enslinsche Buchhandlung 1829.

[2] Jahrbücher für wissensch. Kritik 1829. Werke. Bd. XVII. S. 197—228.

der hegelschen Philosophie zur Unsterblichkeitslehre hier wohl zum ersten Male literarisch aufgetaucht und von Hegel sachlich unbeantwortet geblieben ist. Fast gleichzeitig erscheint in Nürnberg eine anonyme, dem Unsterblichkeitsthema gewidmete Schrift: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830), worin der Glaube an die persönliche oder individuelle Fortdauer der Seele mit aller Leidenschaft und allem Haß einer pantheistischen Grundanschauung verneint und verspottet wird; der Text besteht zum größten Teil in Versen, kurzen Reimpaaren (Knittelversen) und „satyrisch-theologischen Distichen"; die Verse sind schlecht, die Distichen namentlich gehören zu den ungeschicktesten, die in deutscher Sprache gemacht worden sind, es sind der Verse beider Arten, selbst wenn sie besser geraten wären, viel zu viele, auch abgesehen von späteren Zutaten. Das Interesse, welches die Schrift gewährt und verdient, liegt in ihrer Tendenz und in der Person des Verfassers. Nicht bloß der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit, gegründet auf den Glauben an die leibliche Auferstehung, auch die dazu gehörige christliche Religion und Theologie, die orthodoxe wie die rationalistische und mystische, auch die dazu gehörige spekulative Philosophie und philosophische Dogmatik gehören nach der Ansicht des Verfassers in das Reich der Täuschung und Lüge und sollen nach seiner Absicht dem Spott und der Vernichtung anheimfallen.

Der Verfasser ist Ludwig Andreas Feuerbach aus Landshut (1804—1872), von den fünf Söhnen des berühmten Kriminalisten Anselm von Feuerbach der vierte; er hatte das Gymnasium in Ansbach durchgemacht und sich dem Studium der Theologie zuerst in Heidelberg gewidmet. Nachdem er hier ein Jahr studiert hatte, angewidert von Paulus, mächtig angezogen und ergriffen von Daub, war er, um Hegel zu hören, nach Berlin gegangen und hier zwei Jahre geblieben (Ostern 1824 bis Ostern 1826), während welcher Zeit er alle Vorlesungen Hegels gehört hat, sämtliche Fächer seines Systems mit Ausnahme der Ästhetik. Er fühlte sich von der Wahrheit der hegelschen Philosophie völlig durchdrungen und, da er dieselbe mit der Theologie nicht zu vereinigen vermochte, so schrieb er im März 1825 seinem Vater (was diesen sehr übel affiziert hat): „Ich kann nicht mehr Theologie studieren". In die Heimat zurückgekehrt, hat Feuerbach in Erlangen promoviert und sich als Privatdozent der Philosophie habilitiert mit einer im Geist der hegelschen

Lehre verfaßten Inauguraldissertation «De ratione una, universali, infinita», welche er dem Meister in Berlin mit einem sehr eingehenden, zur Kenntnis und Beurteilung Feuerbachs äußerst merkwürdigen Briefe von Ansbach aus zugesendet (den 22. November 1828). Wir reden hier von Feuerbach um dieses Briefes willen, der die größte Verehrung und Dankbarkeit für Hegel an den Tag legt und darum zu der Kennzeichnung der Zeit gehört, worin Hegels Wirksamkeit in Berlin sich auf ihrer Höhe darstellt. Der ganze Feuerbach in seiner ungeduldig fortdrängenden Manier und leidenschaftlichen Ideenhaft steht vor unseren Augen; nur seine Schreibart hat nichts von dem explosiven Charakter, der sie später so eindringlich und für viele „packend" gemacht hat. In dem Briefe an Hegel sind die Sätze sehr ausgedehnt, labyrinthisch, weitläufig und geschachtelt, einer Periode von 31 Zeilen folgt unmittelbar eine zweite von 29 Zeilen. Wenn Feuerbach für das große Publikum solche Sätze geschrieben hätte, wie an Hegel, so würde er nichts von dem Effekte erreicht haben, der ihm mit Recht zuteil geworden.

Dies ist der konzentrierte Inhalt des Briefes. Er sei zwei Jahre lang Hegels unmittelbarer Schüler gewesen und habe dessen lehrreichen und bildenden Unterricht genossen, dadurch seien Ideen in ihm erzeugt oder geweckt worden, welche schaffend in ihm fortwirkten, und er glaube, daß auch seine Dissertation bei allen ihren Mängeln doch eine Spur von einer Art des Philosophierens an sich trage, welche man die Verwirklichung und Verweltlichung der Idee, die Ensarkosis oder Inkarnation des reinen Logos nennen könnte. Eine solche Art des Philosophierens gäre in seinem Innern. In der nach Hegel genannten Philosophie handle es sich nicht um eine Sache der Schule, sondern der Menschheit, der Geist dieser neuesten Philosophie dränge dahin, die Schranken der Schule zu durchbrechen und allgemeine, weltgeschichtliche, offenbare Anschauung zu werden; dieser Geist enthalte den Samen zu einer neuen Weltperiode, es gelte jetzt, ein Reich zu stiften, das Reich der Idee des sich in allem Dasein schauenden und seiner selbst bewußten Gedankens, allen Dualismus zu vertilgen und jene Lebensanschauung „vom Throne zu stürzen, die seit Anfang der christlichen Ära besonders die Welt beherrscht hat", „auf daß die Idee wirklich sei und herrsche, Ein Licht in allem und durch alles leuchte, und das alte Reich des Ormuzd und Ahriman, des Dualismus überhaupt, überwunden

werde". „Es wird und muß endlich zu dieser Alleinherrschaft der Vernunft kommen." „Es kommt daher jetzt nicht auf eine Entwicklung der Begriffe in der Form ihrer Allgemeinheit, in ihrer abgezogenen Reinheit und abgeschlossenem Insichsein, sondern darauf an, die bisherigen weltgeschichtlichen Anschauungsweisen von Zeit, Tod, Diesseits, Jenseits, Ich, Individuum, Person, Gott usf., in welchen der Grund der bisherigen Geschichte und auch die Quelle des Systems der christlichen sowohl orthodoxen als rationalistischen Vorstellungen enthalten ist, wahrhaft zu vernichten, in den Grund der Wahrheit zu bohren" usf. „Die Vernunft ist daher im Christentum wohl noch nicht erlöst. Auf eine ganz geistlose Weise gilt daher auch noch der Tod, obwohl ein bloß natürlicher Akt, für den unentbehrlichsten Taglöhner im Weinberg des Herrn, für den das Werk der Erlösung erst ganz vollendenden Nachfolger und Gefährten Christi."[1]

Dieser Brief Feuerbachs enthält schon einen Aus- und Vorblick auf seine Probleme und Themata. Er hat sein Programm ausgeführt. Um die wahre Anschauung vom Tode darzutun und die falschen, in der christlichen Religion und Theologie einheimischen Vorstellungen von Diesseits und Jenseits zu zerstören, schreibt er jene „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830). Um den Gegensatz zwischen der Philosophie und der christlichen Religion zu erleuchten und den falschen oder fälschlichen Schein ihrer Übereinstimmung zu vernichten, schreibt er in die hallischen Jahrbücher den Aufsatz „Über Philosophie und Christentum" (1839). Um den Gott des Christentums, der nichts anderes sei als das unbewußt vergötterte Wesen des Menschen, zu enthüllen und zu entthronen, damit der christlich-dualistischen Welt- und Gottesanschauung von Grund aus ein Ende gemacht werde, verfaßt er seine Hauptschrift „Das Wesen des Christentums", die zehn Jahre nach dem Tode Hegels erscheint (1841). Vielleicht war das Wort, womit Feuerbach im Rückblick auf seine gesamte schriftstellerische Laufbahn in einer ungedruckten Vorrede seinen philosophischen Standpunkt bezeichnen wollte, der gemäßeste Ausdruck: er nannte ihn „anthropologischen

---

[1] Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß. Von Karl Grün. (1874.) Bd. I. S. 214—219. Vgl. Briefe von und an Hegel. II. S. 314. Leider hat der Herausgeber der letzteren diesen Brief nicht abdrucken lassen, wodurch wir um die genaue und korrekte Wiedergabe desselben gekommen sind, denn die Grünsche Wiedergabe ist inkorrekt, da der Herausgeber nach seiner eigenen Aussage sehr viele Sperrungen hineingetragen hat, die im Text nicht vorhanden waren.

Pantheismus". Es wäre recht interessant zu wissen, was Hegel zu jenem obigen Briefe, der ihm in aller Ehrerbietung und Huldigung mit der bescheidenen Miene des Schülers eine Revolution ankündigt, gesagt hat. Da jede Spur einer Antwort fehlt, so ist wohl mit Sicherheit anzunehmen, daß er den Brief unbeantwortet gelassen und zu jenen jugendlichen Schwärmereien gerechnet hat, deren ihn damals viel angeweht haben.

II. Das Ende der Wirksamkeit und des Lebens.

1. Das Rektorat.

Für das Studienjahr von Oktober 1829 bis zum Oktober 1830 war Hegel zum Rektor der Universität gewählt worden. Er hat während seiner Amtsführung zwei öffentliche Reden in lateinischer Sprache gehalten: die erste nach üblicher Weise zu seinem Amtsantritt am 18. Oktober 1829, die zweite im Auftrage des akademischen Senats zur dritten Säkularfeier der Übergabe der augsburgischen Konfession am 25. Juni 1830.

In seiner Antrittsrede hat er, nach Ausführung der herkömmlichen rednerischen Formalitäten und Artigkeiten, den Studierenden den richtigen Gebrauch der *akademischen Freiheit* ans Herz gelegt und sie vor dem Mißbrauch gewarnt, woraus allerhand Zügellosigkeiten hervorgehen; der richtige Gebrauch bestehe in der Freiheit zu studieren, um sich die wertvollen Güter anzueignen, welche die Universität in ihren Fakultätswissenschaften, Lehranstalten und Lehrvorträgen darbiete.[1]

Das Thema der Jubiläumsrede war die *christliche Freiheit*, als welche das Wesen des Protestantismus ausmache: diese habe Luther wiedererobert und zur «Magna charta der evangelischen Kirche» gemacht, nachdem er in dem Verkehr zwischen Gott und Mensch die Scheidewand niedergerissen, dieses «schisma religionis», die Kluft zwischen Priestertum und Laientum, welche die römische Kirche aufgetan und fixiert hatte; er hat die Grundlagen der Hierarchie zerstört, an deren Widerstande alle früheren reformatorischen Versuche gescheitert waren. Der Protestantismus begründe und erkläre das allgemeine Priestertum der gläubigen Christen, da jeder,

[1] Werke. Bd. XVII. S. 314 flgd. In dem Rektoratsjahre Hegels waren Dekane: Marheineke, von Lancizolle, Wagner und von der Hagen. Im Senat blieben Strauß und Bekker, die neugewählten Senatoren waren Böckh, Wilken und Gans.

um zu Gott zu gelangen, sich selbst und sein eigensüchtiges Herz zu opfern hat: eben darin besteht das wahre Opferpriestertum. Und wie nun Ehe und Familie, Arbeit und Eigentum, Überzeugungs- und Pflichttreue zur Aufopferung der Selbstsucht beitragen und gehören, so dienen sie auch zur Heiligung des Lebens, während die Gelübde des zölibatären Daseins, der besitzlosen Arbeit und des blinden Gehorsams verwerflich seien, wie alle Werkheiligkeit.[1]

Am 3. August 1830 als am Geburtstage des Königs hatte Hegel als Rektor der Universität die feierliche Verkündigung der Preise und Preisaufgaben in der Aula zu verkündigen. Die philosophische Fakultät hatte eine Untersuchung «De Diis fatalibus» (über die Schicksalsgottheiten) zur Preisaufgabe gestellt, fünf Arbeiten waren eingeliefert worden, eine davon erhielt den Preis. Hegel verkündete das Urteil der Fakultät und entsiegelte den Namen des Verfassers: «Aperio schedulam, invenitur nomen Carolus Ferdinandus Gutzkow Berolinensis».[2]

2. Die Julirevolution.

Während dieser akademische Akt vor sich ging, waren die berliner Zeitungen erfüllt von den welterschütternden Begebenheiten, die sich in der letzten Juliwoche in Paris zugetragen. Man nannte

---

[1] Werke. Bd. XVII. S. 318—330. (S. 320, 323 flgd.)

[2] Johannes Proelß: Das junge Deutschland (Stuttgart, Cotta 1892). S. 273. K. F. Gutzkow (1811—1878), im April 1829 in der philosophischen Fakultät immatrikuliert, hatte bei Hegel Logik und Metaphysik, Naturphilosophie, Philosophie der Weltgeschichte und im Sommer 1831, dem letzten Semester der Lehrtätigkeit Hegels, noch Religionsphilosophie gehört. Überzeugt, daß die großen Interessen der Gegenwart moralischer, politischer, religiöser und philosophischer Art auch die Gegenstände der Tagesliteratur sein sollten, hatte er zur Beurteilung der letzteren schon als neunzehnjähriger Student eine Zeitschrift in Berlin gegründet: „Forum der Journalliteratur", die aus Mangel an Abonnenten in kurzer Zeit einging. Dann begab er sich zu Wolfgang Menzel nach Stuttgart und betrat die sehr ungewisse und dornenvolle Laufbahn eines Tagesschriftstellers, unter den Führern der neuen Literaturrichtung, welche man „das junge Deutschland" nennt, einer der begabtesten und kenntnisreichsten. Vorangegangen war Heinrich Laube aus Sprottau in Schlesien (1806—1884), und als Vorbild in seinen Reisebildern und Liedern, ein lyrischer Dichter ersten Ranges, Heinrich Heine aus Düsseldorf (1799(?)—1856), einst Hegels eifriger Zuhörer in Berlin (Ostern 1821 bis Ostern 1823), nach dem Siege der Julirevolution in Paris, erst in freiwilliger, später in notgedrungener Verbannung. Sein Grab findet sich auf dem Kirchhofe von Montmartre zu Paris, seine Marmorstatue von einem dänischen Bildhauer steht zu Korfu in dem ehemaligen Feenpalast der Kaiserin Elisabeth von Österreich, dem seit 1907 in Besitz des deutschen Kaisers übergegangenen „Achilleion", seine Lieder leben in zahllosen musikalischen Kompositionen.

diese Tage „die große Woche". Im August 1829 hatte König Karl X. das Ministerium Martignac entlassen und seinen Freund, den mit den Jesuiten eng verbündeten Fürsten Polignac, zum Ministerpräsidenten berufen. Am 26. Juli waren im Moniteur die königlichen Ordonnanzen erschienen, wodurch die Preßfreiheit suspendiert und ein neues Wahlsystem eingeführt werden sollte. Es folgte die Protestation der Journale und Schriftsteller, an deren Spitze Thiers stand. In den Straßenkämpfen der nächsten Tage wurden die königlichen Truppen besiegt, der König und sein Haus wurden entthront und vertrieben, die Verfassung nach dem Prinzipe der Volkssouveränität umgestaltet und die Krone dem Herzog Louis Philipp von Orléans (dem Sohne des Philipp Égalité) angeboten (3. August). Er nahm sie an und bestieg als „König der Franzosen" den Thron Frankreichs, der erste und einzige Repräsentant der Dynastie des Hauses Orléans.

Das Reich der liberalen Bourgeoisie war gekommen. Victor Cousin wurde Staatsrat und Mitglied der Unterrichtsbehörde, in welcher Stellung er im Mai 1831 noch einmal in Berlin erschien, um das preußische Unterrichtswesen kennenzulernen. Er ist im folgenden Jahre zum Pair von Frankreich ernannt worden und im Jahre 1840 einige Monate Unterrichtsminister in dem Ministerium gewesen, welchem Thiers vorstand.

Die Julirevolution und die europäischen Erschütterungen, die siegreiche belgische, die unglückliche polnische Rebellion und allerhand Unruhen auch in Deutschland, die ihr auf dem Fuße gefolgt waren, entsprachen keineswegs dem Sinn und den Erwartungen Hegels. Er hatte geglaubt, daß die Ära der Revolution und der Staatsumwälzungen mit dem Sturze Napoleons vollendet und nun die Zeit einsichtsvoller Betrachtung und Fortschreitung gekommen sei, wie er es in seinen Antrittsreden in Heidelberg und Berlin verkündet hatte: die Ära ruhiger, bewußter und besonnener Entwicklung, die auch in seinem System als der Weisheit letzter Schluß galt, die Evolution der Gerechtigkeit in der Welt, welche auch nach Kant die Aufgabe der Zukunft sein sollte. Nicht das Zeitalter, nur der erste Akt der Revolution war mit dem Jahr 1815 zu Ende gegangen, die fünfzehnjährige Restauration erschien wie ein Zwischenakt. Die Ausbrüche der Revolution tobten von neuem auf der Weltbühne und gewährten dem Philosophen Hegel wie dem

Geschichtsforscher Niebuhr einen höchst unerwarteten und widerwärtigen Fernblick. Selbst der englischen Verfassung drohten durch die in Frage und Streit stehende Reform des Parlaments revolutionäre Gefahren.

3. Die englische Reformbill.

Es sind drei Hauptthemata, welche Hegel während seiner akademischen Lehrtätigkeit, die ein Menschenalter gedauert (1801 bis 1831), zu Gegenständen seiner politischen Beurteilungen und Schriften genommen hat: die deutsche Reichsverfassung, der württembergische Verfassungsstreit und die englische Reformbill. Die erste dieser Schriften fällt in die Anfänge seiner jenaischen Zeit, die zweite in die der heidelberger, die dritte in das Ende seiner Wirksamkeit in Berlin. Nur die beiden letztgenannten hat er veröffentlicht: die erstere in den heidelbergischen Jahrbüchern, die letztere, welche seine letzte Schrift überhaupt ist, in der preußischen Staatszeitung. Zwischen diesen beiden bedeutenden und interessanten publizistischen Leistungen Hegels liegen die drei Lustra der Restauration und die Julitage 1830. Aus der veränderten Zeitlage erklärt sich die veränderte Grundanschauung und Grundstimmung des Philosophen. In seiner Kritik der Verhandlungen der württembergischen Stände verteidigt er das neue Recht gegen das alte, das rationelle gegen das historische, die Staatseinheit und deren Repräsentation nach französischem Muster gegen die altwürttembergische Landesverfassung und Rechtszustände; hier dagegen in seiner Beurteilung der englischen Reformbill steht er auf seiten des alten Rechts gegen das neue, des historischen gegen das rationelle, der altenglischen Verfassung und ihrer Rechtszustände, die großenteils ein Aggregat positiver Bestimmungen privatrechtlichen Ursprungs bilden, gegen das moderne, quantitative, auf Zensus und Numerus gegründete Wahlsystem nach französischem Schema: gegen diese „französischen Abstraktionen" mit ihren für die Erhaltung und den Bestand des britischen Reichs gefährlichen Konsequenzen. Im Grunde hält er es mit den Hochtorys und sympathisiert mit Wellington und Robert Peel gegen die Parlamentsreformer Grey und John Russel.

Die positiven Rechtszustände hatten dahin geführt, daß verfallene Burgflecken von kleinster, Städte von geringer Einwohnerzahl das Wahlrecht besaßen, während große Handelsplätze, volk-

reiche Städte von hunderttausend und mehr Einwohnern, wie Birmingham und Manchester, davon ausgeschlossen waren. Solchen Übelständen abzuhelfen erschien die Reformbill; sie wurde im folgenden Jahre (1832) Gesetz und dadurch die englische Wählerzahl verdoppelt. In der Zeitfolge sind die Reformbestrebungen und Reformbills, erst durch Disraeli, nach ihm durch Gladstone, weitergeführt und im Laufe eines halben Jahrhunderts ist die schon verdoppelte Zahl der englischen Wähler mehr als verzehnfacht worden.

Doch stand die Sache der Reform im Jahre 1831 noch so fraglich, daß von dem Zufall einer Stimme die Majorität abhing, durch welche die Bill zur zweiten Lesung gelangte. Diese ihm noch ungewisse und bedenkliche Lage war es, die Hegels Betrachtungen in der preußischen Staatszeitung hervorrief.

Wie irrationell auch die gegebenen Zustände des englischen Wahlrechts sein mochten, so waren die Resultate vortrefflich und nach dem Zeugnis von Männern wie Wellington und Robert Peel konnte die Beschaffenheit des Unterhauses nicht besser und dem Wohle Englands ersprießlicher sein, als es tatsächlich der Fall war. Wellington warnte vor dem Krämertum, dem infolge der Reformbill, wenn sie Gesetzeskraft erhielte, das Übergewicht im Parlament zufallen werde. Gerade die kleinen zerfallenen Burgflecken (rotten boroughs) mit ihren käuflichen oder von einzelnen Individuen und Familien abhängigen Wahlstimmen haben vorzüglichen Staatsmännern und sachkundigen Vertretern der größten finanziellen Interessen den Zugang zum Parlamente eröffnet. Hegel beruft sich gern auf die Reden des Herzogs von Wellington, „der zwar nicht das Ansehen eines Redners hat, weil ihm die wohlfließende, stundenlang fortunterhaltende und an Selbstostentation so reiche Geschwätzigkeit abgeht, durch welche viele Parlamentsglieder zu so großem Rufe der Beredsamkeit gelangt sind, dessen Vorträge aber trotz des Abgerissenen der Sätze, was ihnen zum Vorwurf gemacht wird, eines Gehalts und das Wesen der Sache treffender Gesichtspunkte nicht ermangeln". Vom Jahre 1688 an (dem Jahre der Revolution, welche das katholisch gesinnte Haus Stuart vom Thron stürzte) bis jetzt, durch den Verein von Reichtum, Talenten und mannigfachen Kenntnissen, der die großen Interessen des Königreichs repräsentierte, sind nach dem Ausspruche Wellingtons die Angelegenheiten des Landes auf das Beste und Ruhmvollste geleitet worden.

Daß die Wahlreform in Ansehung wirklicher Schäden, wie des Zehnten, der gutsherrlichen Rechte, der Jagdrechte usf., praktischen Nutzen stiften werde, läßt Hegel aus Gründen, die er mit genauer Sachkenntnis erörtert hat, sehr zweifelhaft erscheinen. Vor allem aber befürchtet er, daß die Geltung der realen Interessen werde abgemindert und geschwächt werden durch die sich vordrängende Geltung sogenannter Grundsätze oder Prinzipien, daß gegen die «hommes d'état» die «hommes à principes» im Werte steigen und das abstrakte Raisonnement mehr Einfluß gewinnen wird, als ihm gebührt. „Der Gegensatz der hommes d'état und der hommes à principes, der in Frankreich zu Anfang der Revolution gleich ganz schroff eintrat und in England noch keinen Fuß gefaßt hat, mag wohl durch die Eröffnung eines breiteren Wegs für Parlamentssitze eingeleitet sein; die neue Klasse kann um so leichter Fuß fassen, da die Prinzipien selbst als solche von einfacher Natur sind, deswegen sogar von der Unwissenheit schnell aufgefaßt und mit einiger Leichtigkeit des Talents (weil sie um ihrer Allgemeinheit willen ohnehin die Prätension haben, für alles auszureichen), sowie mit einiger Energie des Charakters und des Ehrgeizes für eine erforderliche, alles angreifende Beredsamkeit ausreichen und auf die Vernunft der zugleich ebenso hierin unerfahrenen Menge eine blendende Wirkung ausüben; wogegen die Kenntnis, Erfahrung und Geschäftsroutine der hommes d'état nicht so leicht sich anschaffen lassen, welche für die Anwendung und Einführung der vernünftigen Grundsätze in das wirkliche Leben gleich notwendig sind." Und der Kampf zwischen den positiven Interessen und den Forderungen der reellen Freiheit werde um so gefährlicher sein, als die monarchische Gewalt in England zu schwach ist, um dazwischen zu treten und zu vermitteln. „Die andre Macht würde das Volk sein, und eine Opposition, die auf einen, dem Bestand des Parlaments bisher fremden, Grund gebaut, im Parlamente der gegenüberstehenden Partei sich nicht gewachsen fühlte, würde verleitet werden können, im Volke ihre Stärke zu suchen und dann statt einer Reform eine Revolution herbeizuführen."[1]

Mit dieser Kassandrastimmung schließt Hegels letzte, erst in den gesammelten Werken vollständig veröffentlichte Schrift.

---

[1] Allg. preuß. Staatszeitung 1831. Nr. 115—118. Werke. Bd. XVII. S. 425—470. (S. 446 u. 447, 461, 464, 470.)

4. Die Choleraepidemie. Der Brief an H. Beer. Das Schreiben an Gans.

Eine sehr düstere Zeit war gekommen, als im Sommer 1831 die asiatische Cholera zum erstenmale die Grenzen Deutschlands überschritt und in Berlin todbringend um sich griff. Mitten unter den Verheerungen der Krankheit hatte Hegel das Ende des Sommersemesters glücklich erreicht und war alsbald zu den Seinigen in das Schlößchen im Grunowschen Garten am Kreuzberge hinausgezogen, wo er die Familie zum Schutz vor den Ansteckungen der Seuche bei Zeiten geborgen hatte. Hier, im Kreise der Seinigen, hat er die Sommerferien ruhig und behaglich zugebracht.

Ende August war seinem Freunde Heinrich Beer (dem Bruder des Komponisten Giacomo Meyerbeer und des dramatischen Dichters Michael Beer) ein Sohn im frühen Knabenalter gestorben. Von seiner Gartenwohnung aus schrieb ihm Hegel einen Brief voll innigster und tröstlicher Teilnahme (1. September 1831). Seine Trostgründe waren die einfachsten, natürlichsten und seltensten. Er tröstete den trauernden Vater nicht mit der Unvergänglichkeit des himmlischen jenseitigen Lebens, sondern mit der Vergänglichkeit des irdischen und gegenwärtigen. Wenn wir ein köstliches Gut verlieren, so liegt in dem Verluste der Schmerz, darin aber, daß wir das Gut gehabt, besessen, erlebt haben, der unzerstörbare und trostreiche Gewinn. Ob man wohl wünschen möchte, ein solches Gut, um dasselbe nicht zu verlieren und zu entbehren, lieber gar nicht gehabt zu haben? „Ich hätte Sie nur dies fragen können, was ich meine Frau bei einem ähnlichen, aber frühern Verlust des noch einzigen Kindes fragte: ob sie es vorziehen könnte, das Glück, ein solches Kind gehabt und — in seiner schönsten Zeit — gehabt zu haben und dessen verlustig zu werden, oder aber dieses Genusses gar nicht teilhaftig geworden zu sein? Ihr Herz wird dem ersten Falle, der der Ihrige ist, den Vorzug geben.“[1]

Als der Spätherbst und das neue Semester herannahte, war die Epidemie in der Abnahme begriffen und, wie es schien, im Verschwinden. Hegel und die Seinigen waren in ihre Wohnung am Kupfergraben zurückgekehrt, er hatte für den Winter zwei Vorlesungen

---

[1] Briefe von und an Hegel. II. S. 365. Über Heinrich Beer und dessen Freundschaft mit Hegel vgl. Heinrich Heines sarkastische Darstellung in seinen „Geständnissen“. Werke. Bd. XIV. S. 277 flgd.

angekündigt: Rechtsphilosophie (die er auch im ersten Semester gelesen hatte) von 12—1 und Geschichte der Philosophie von 5—6. Da passierte bei Gelegenheit der Anschlagzettel im Universitätsgebäude ein ihm recht ärgerlicher, von Gans verschuldeter Vorfall. Dieser nämlich hatte Universalrechtsgeschichte und Geschichte der Institutionen des römischen Rechts angekündigt. Zwischen der erstgenannten Vorlesung und Hegels Rechtsphilosophie schien eine Konkurrenz zu bestehen. Auch war davon zwischen beiden die Rede gewesen. Nun hatte Gans auf seinem Anschlagzettel dieser Konkurrenz gedacht und den Studierenden den Besuch der Vorlesungen Hegels nachdrücklich empfohlen. Die Empfehlung war in keiner Weise übel, auch nicht anspruchsvoll gemeint, aber sie war in hohem Grade ungeschickt und unschicklich und verriet etwas von jener Unfeinheit, von jenem Mangel an verecundia, welchen Schopenhauer für einen Grundzug des jüdischen Charakters erklärt hat. Gans war Hegels stets dankbarer und pietätsvoller Schüler, einer seiner Lieblinge, sein Kollege und 28 Jahre jünger als jener. Er hatte ihm den Anschlag selbst zugeschickt. Darauf erließ Hegel an Gans ein Schreiben, welches in einem einzigen Satze bestand, der nichts ungesagt lassen wollte, darum auch die Worte nicht sparte, so daß er trotz seiner Einheit lang genug ausfiel. Der Satz lautet: „Auf das, wie ich es nur nennen will, abenteuerliche Auskunftsmittel, auf das Sie, wertester Herr Professor, verfallen sind, einen Anschlag zu machen, worin Sie den besprochenen Umstand einer Konkurrenz an die Studenten bringen, und eine Empfehlung meiner Vorlesungen an dieselben zu geben sich erlauben, konnte ich es mir schuldig zu sein scheinen, von meiner Seite einen öffentlichen Anschlag zu machen, um dem naheliegenden, mich in ein albernes Licht setzenden Scheine bei Kollegen und Studierenden zu begegnen, als ob solcher Ihr Anschlag und Rekommandation meiner Vorlesungen von mir, wie Sie in Ihrem Billete, mit Abgehung von meinen Ausdrücken, mir fast zu verstehen geben, gewollt, veranlaßt, als ob ich damit einverstanden sei; die Hoffnung, daß wenigstens wer mich kennt, solches Verfahren nicht auf meine Rechnung setzt, und die Besorgnis, Ihnen zu neuen Ungeschicklichkeiten oder Unschicklichkeiten Gelegenheit zu geben, veranlaßt mich, Ihnen meine Ansicht von Ihrem Anschlage, nicht durch einen solchen, sondern nur mit diesen Zeilen zu erklären. Ihr ergebenster Hegel.“ Das Schreiben war datiert: „Berlin, den

12. November 1831".[1] Es sind wohl die letzten Zeilen, welche Hegel geschrieben hat.

5. Tod und Begräbnis.

In völligem Wohlsein hatte Hegel Donnerstag, den 10. November, seine Vorlesungen eröffnet und am folgenden Tage fortgesetzt; er hatte mit ungewöhnlicher Kraft, mit ungewöhnlichem Feuer geredet und seine begierig lauschenden Zuhörer mit sich fortgerissen. „Es ist mir heute besonders leicht geworden", sagte er zu seiner Frau, als er heimgekehrt war.

Sonntag, den 13. vormittags erkrankte er plötzlich, von heftigen Magenschmerzen befallen, wozu Erbrechungen kamen. Den eingeladenen Tischgästen wurde abgesagt. Nach einer schlaflosen und qualvollen Nacht, Montags früh, schien er sich besser zu fühlen, die Schmerzen waren verschwunden, aber die Kraftlosigkeit war so groß, daß er nicht aufzustehen vermochte. Er lag wie im Schlummer. Um 3 Uhr stellten sich Brustkrämpfe ein, die Glieder fingen an zu erkalten, um 5¼ Uhr war er verschieden, ohne den Tod geschmeckt und mit ihm gerungen zu haben. Auch die letzten Augenblicke sind ihm wie die letzten Worte auf dem Katheder leicht geworden. Die Familie kniete an seinem Bett, der einzige Freund, der ihn sterben sah, von der Frau herbeigerufen, war Johannes Schulze. Die Ärzte, welche zugleich zugegen und zuerst unbesorgt waren, haben seine Krankheit als „die Cholera in ihrer intensivsten Form" bezeichnet. An demselben Tage 115 Jahre vor ihm (den 14. November 1716) war Leibniz in Hannover gestorben.

Mittwoch, den 16. November, nachmittags um 3 Uhr, hat das feierliche Begräbnis stattgefunden. In der Aula der Universität hielt Marheineke als Rektor die Trauerrede, am Grabe hat Förster als Freund, Marheineke als Prediger gesprochen. Das Grab ist, wie Hegel es gewünscht hatte, neben dem Grabe Fichtes und in der Nähe von dem Solgers.[2]

Die so berechtigten Gefühle der Trauer, Liebe und Bewunderung, noch mächtig erhöht durch den Eindruck des plötzlichen Ver-

[1] Dorow: Denkschriften und Briefe zur Charakteristik der Welt und Literatur. Bd. IV. Berlin (Alexander Duncker 1840). S. 143 ff.

[2] Über den Tod Hegels, seine letzten Tage und Stunden vgl. den Brief seiner Frau an seine Schwester Christiane, die viele Jahre Erzieherin in der gräflich Berlichingenschen Familie im Schlosse zu Jagsthausen gewesen und später in ein schweres Gehirnleiden verfallen war, kurz bevor sie die Nachricht vom Tode ihres Bruders empfing; das Leben war ihr eine unerträgliche Last geworden, von der sie sich zuletzt in den Wellen der Nagold befreit hat. Rosenkranz. S. 422—426.

lustes, haben sich in beiden Reden ausgeprägt und den Abgeschiedenen mit voller Begeisterung verherrlicht, auch in überschwänglichen Ausdrücken. Marheineke hat den verewigten Denker, dessen ganze Lehre auf die Entwicklung und Erkenntnis des Logos gerichtet war, mit dem fleischgewordenen Logos selbst verglichen. In einer andern Stelle läßt er uns die persönlichen Charakterzüge Hegels in ihrem natürlichen und wohltuenden Lichte erscheinen. „Wir können dem Tode kein Recht vergönnen über ihn; er hat uns von ihm nur entrissen, was nicht Er selber war. Dies ist vielmehr sein Geist — wie er hindurchblickte durch sein ganzes Wesen, das holde, freundliche, wohlwollende, wie er sich zu erkennen gab in seiner edlen hohen Gesinnung, wie er sich entfaltete in der Reinheit und Liebenswürdigkeit, in der stillen Größe und kindlichen Einfachheit seines ganzen Charakters, mit welchem auch jedes Vorurteil, wurde er näher erkannt, sich leicht versöhnte: sein Geist, wie er in seinen Schriften, in seinen zahlreichen Verehrern und Schülern lebt und unvergänglich leben wird."[1] Förster sollte ihn mit dem heiligen Geist nicht bloß verglichen, sondern als solchen bezeichnet haben, eine Verleumdung, welche Wolfgang Menzel nach seiner Art verbreitet und D. Fr. Strauß, der bei dem Leichenbegängnis zugegen war, als Augen- und Ohrenzeuge widerlegt hat.[2]

Mit Recht haben die Redner die fortwirkende Kraft seines Genius und seiner Werke, die Unsterblichkeit seines Namens gefeiert; mit Recht haben sie sich und die Trauerversammlung glücklich gepriesen und getröstet, daß sie diesen Mann in ihrer Mitte gehabt, in seiner Wirksamkeit erlebt, erfahren und genossen haben. Echt hegelsche Trostgründe!

Wir, die wir am Ende des neunzehnten Jahrhunderts stehen, schon im dritten Menschenalter der nachhegelschen Zeit, dürfen hinzufügen, was die Redner nicht sagen und sehen konnten, wohl aber die Späteren erkannt haben: daß Hegel nicht bloß sanft, sondern auch wohlzeitig (εὐκαίρως) gestorben ist, in der vollsten Kraft der Jahre, der Werke und des Ruhms; er hatte die ihm historisch gewordene Aufgabe als philosophischer Schriftsteller und Lehrer in seinen Werken und in seinen Vorlesungen vollkommen erfüllt. Nichts an ihm war überlebt, als er starb.

[1] Rosenkranz. S. 562—566. — [2] David Friedrich Strauß: Streitschriften (Tübingen 1837). Drittes Heft. S. 212 flgd.

Vierzehntes Kapitel.

Hegels Werke und deren Gesamtausgabe.

I. Die von Hegel selbst herausgegebenen Werke.

1. Jena.

Da wir in der Lebensgeschichte des Philosophen von der Entstehung seiner Schriften und Werke schon ausführlich gehandelt haben, so sind hier die uns bekannten literarischen Tatsachen nur übersichtlich und chronologisch zu verzeichnen. Sämtliche Schriften fallen in die Jahre seiner Lehrtätigkeit zu Jena, Nürnberg, Heidelberg und Berlin (1801—1831).

1. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, erstes Heft. Jena, in der akademischen Buchhandlung bei Seidler, 1801. Die Vorrede ist datiert: „Jena im Juli 1801".

2. Dissertatio philosophica de Orbitis planetarum. (Pro venia legendi. Jenae 1801.) Die Habilitation geschah am 27. August 1801.

3. Kritisches Journal der Philosophie, herausgegeben von Fr. Wilh. Josef Schelling und Ge. Wilhelm Fr. Hegel. Tübingen in der J. G. Cottaschen Buchhandlung, 1802—1803. Die zwei Bändchen des Journals, deren jedes drei Stücke zählt (das letzte mit der Jahreszahl 1803), enthalten acht kritische Aufsätze, deren ungenannte Verfasser die Herausgeber sind oder sich als solche geben. Von diesen Aufsätzen sind folgende sechs in Hegels Werke aufgenommen worden, ich nenne sie nach der Reihenfolge im Journal:

1. Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. I. St. 1.
2. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, — dargestellt an den Werken des Herrn Krug's. I. St. 1.
3. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten. I. St. 2.

[4. Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt. I. St. 3.]

5. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Sub=

jektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie. II. St. 1.

6. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. II. St. 2. und 3.[1]

Was die vierte der erstgenannten Abhandlungen betrifft, so hat Schelling, von dem Leipziger Philologen Chr. Herm. Weiße über die Autorschaft befragt, schriftlich erklärt, daß dieselbe ihm zukomme, wogegen Michelet aus dem Munde Hegels gehört haben wollte, daß dieser die Schrift verfaßt habe. Die Autorschaft war also in diesem Punkte streitig und darum fraglich. Der Aufsatz steht nun in den Werken beider Philosophen. J. E. Erdmann und Haym haben sich, jeder aus eigenen Gründen, für die Autorschaft Schellings ausgesprochen.[2] Nach der Schreib- und Darstellungsart zu urteilen, mußte man ihnen beistimmen; neuerdings ist sie urkundlich in diesem Sinne entschieden worden.

4. System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg, bei Joseph Anton Goebhardt, 1807.[3] Nach 24 Jahren war von diesem Werk eine zweite Auflage nötig geworden, mit deren Vorbereitung Hegel kurz vor seinem Tode beschäftigt war.

2. Nürnberg.

1. Fünf Gymnasialreden, gehalten zu Nürnberg 1809—1815; dazu die Rede auf seinen Amtsvorgänger Schenk, am 10. Juli 1809.[4]

2. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Nürnberg, bei Johann Leonhard Schrag, 1812 u. 1813. — Zweiter Band. Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff, ebenda, 1816.[5]

Hegel war mit einer neuen Auflage dieses seines zweiten Hauptwerkes beschäftigt, als der Tod die Fortführung unterbrach. Die Vorrede zu der neuen Auflage des ersten Buches der Logik war wohl

---

[1] Die Aufsätze 1—3 stehen in den Werken Bd. XVI, wogegen die Aufsätze 4—6 in anderer Ordnung in den Werken Bd. I zu finden sind!!

[2] Joh. E. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Gesch. der neueren Philosophie. III. 2. Abt. (Leipzig, Vogel, 1853.) S. 693 flgd. — R. Haym: Hegel und seine Zeit (Berlin, Gaertner, 1857.) Vorlesung VII. S. 495.

[3] Vgl. oben Kap. VII. S. 68—70. — [4] Vgl. oben Kap. VII, S. 83 flg., sowie die Nachträge dazu. — [5] Kap. VII. S. 82.

seine letzte für den Druck bestimmte Niederschrift. Sie ist datiert „Berlin, den 7. November 1831", — eine Woche vor seinem Tode.

3. Heidelberg.

1. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen.[1]

Dieses Werk hat zu Hegels Lebzeiten drei Auflagen erlebt. Hegels Vorrede zur ersten ist datiert „Heidelberg, im Mai 1817", zur zweiten (zehn Jahre später): „Berlin, den 25. Mai 1827", zur dritten: „Berlin, den 19. September, 1830".

2. „Über Fr. Jacobis Werke, dritter Band. Leipzig, bei G. Gerhard Fleischer dem Jüngeren 1816." Heidelbergische Jahrbücher der Literatur 1817.

3. Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816. I. — XXXIII. Abt. — Heidelbergische Jahrbücher 1817.[2]

4. Berlin.

1. Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.) Zum Gebrauch für seine Vorlesungen. Berlin 1821. In der Nicolaischen Buchhandlung. Die Vorrede ist datiert „Berlin, den 25. Juni 1820".[3]

2. Vorrede zu Hinrichs' Buch „Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft" (Heidelberg, 1822).

3. Acht Aufsätze in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik aus dem Jahre 1827—1831.

1. Rezension von: „Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata; von W. v. Humboldt, Berlin 1826". Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. 1827.
2. Über „Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel. Herausgegeben von Ludwig Tieck und Friedrich von Raumer." Ebendas. 1828.
3. Über „Hamanns Schriften, herausgegeben von Friedrich Roth. VII Teile. Berlin bei Reimer 1821—1825." Ebendas. 1828.
4. Über „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen

---

[1] Ebendas. Kap. IX. S. 102 flgd. — [2] S. oben Kap. IX. S. 106—108. Ebendas. Kap. IX. S. 108—118. — [3] Ebendas. Kap. XI. S. 143—146.

im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis; von Karl Friedrich G . . . . . l". Ebendas. 1829.

5. Rezension der Schrift: „Über die hegelsche Lehre oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus". Ebendaselbst 1829.
6. Rezension der Schrift: „Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere". Ein Beitrag zur Beurteilung der letztern; von Dr. K. E. Schubarth und Dr. L. A. Carganico. Ebendas. 1829.[3]
7. Über „Der Idealrealismus. Erster Teil. Von D. Albert Leopold Julius Ohlert." Ebendas. 1831.
8. Rezension der Schrift: „Über die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. Drei Vorträge, gehalten an der Ludw.-Max.-Universität zu München; von J. Görres." Ebendas. 1831.

4. Über die englische Reformbill. Allgemeine preußische Staatszeitung 1831. Hier erschien wegen gewisser Zensurschwierigkeiten nur der erste Teil des Aufsatzes, der vollständig erst in der Gesamtausgabe der Werke Bd. XVII abgedruckt wurde.

5. Vier Aufsätze in Berliner Lokalzeitungen: „Wer denkt abstrakt?"; „Über Lessing's Briefwechsel mit seiner Frau"; „Über Wallenstein"; „Über die Bekehrten [von Raupach]". (Jetzt in den sämtlichen Werken, Bd. XVII, S. 400—424.)

II. Die Gesamtausgabe.

1. Die Aufgabe.

Gleich nach dem Tode Hegels vereinigten sich seine berliner Freunde und Schüler zur Veranstaltung einer vollständigen Ausgabe der Schriften des Meisters, worin die schon gedruckten Einzelwerke und Aufsätze gesammelt werden, die nachgelassenen Werke an das Licht treten und das Ganze so eingerichtet und geordnet sein sollte, daß sowohl die chronologische als auch die systematische Reihenfolge zur Geltung kämen. In den vier gedruckten Hauptwerken, Phänomenologie des Geistes, Logik, Enzyklopädie und Rechtsphilosophie, war die historische Folge auch die systematische. Die nachgelassenen Werke bestanden in den schriftlichen Aufzeichnungen der Lehrvorträge teils von der Hand des Meisters, teils in auserlesenen, be-

[1] Vgl. über die 3—6 genannten Rezensionen oben Kap. XIII. S. 182--189.

sonders brauchbaren Nachschriften von der Hand der Zuhörer. Die chronologische Reihenfolge dieser Vorlesungen in handschriftlicher Gestalt war: Geschichte der Philosophie, Ästhetik, Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte. Nach Hegel bildet den ersten Teil des Systems der Wissenschaft die Phänomenologie des Geistes, den zweiten die Logik und Metaphysik, den dritten die Natur- und Geistesphilosophie; die letztere aber gliedert sich wiederum in drei Teile oder Stufen: sie ist als die Wissenschaft vom subjektiven Geist Anthropologie und Psychologie, als die Wissenschaft vom objektiven Geist Rechts- und Staatsphilosophie und Philosophie der Weltgeschichte, als die Wissenschaft vom absoluten Geist Ästhetik oder Kunstphilosophie, Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie. Die Naturphilosophie und Anthropologie (Psychologie) hat Hegel nur in der Enzyklopädie ausgeführt.

Dieser Anordnung gemäß mußte sich die Gesamtausgabe der Werke gestalten und gliedern.

2. Die Herausgeber und die Ausgabe.

Zur Herstellung derselben hatten sich zunächst sieben Gelehrte vereinigt, sämtlich Hegels Freunde und Schüler und mit Ausnahme des ersten und letzten auch seine Kollegen: Johannes Schulze, Philipp Marheineke, Eduard Gans, Leopold von Henning, Heinrich Gustav Hotho, Karl Ludwig Michelet und Friedrich Förster, lauter uns wohlbekannte Gestalten. Zu ihnen traten später noch einige andere Mitarbeiter. Der Generaltitel hieß: „Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke: Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: (folgen die sieben Namen in der obigen Reihenfolge).“ Jedes Titelblatt führt als Motto das wohlgewählte sophokleische Wort: Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.[1] Die Ausgabe erschien im Verlage von Duncker und Humblot zu Berlin.

Die Herausgeber hatten sich in die Arbeit so geteilt, daß J. Schulze die Phänomenologie, Marheineke die Vorlesungen über die Religionsphilosophie nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes, Gans die Rechtsphilosophie und die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Henning die Wissenschaft der Logik, Hotho die Vorlesungen über die Ästhetik, Michelet die philosophischen

[1] Das Wort steht im Anhange zum Florilegium des Stobäus. Meinecke, Ausg. des Stobaeus IV, pg. 242, A. Nauck: tragicorum Graecorum fragmenta, pg. 244.

Abhandlungen und die Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Henning, Michelet und Ludwig Boumann die Enzyklopädie, Förster und Boumann die vermischten Schriften, und Karl Rosenkranz die philosophische Propädeutik (aus der nürnberger Zeit) herausgaben. Die Sammlung zählt achtzehn Bände und erschien in einem Zeitraum von acht Jahren (1832—1840). Da aber die drei Teile des Bandes, welcher die Vorlesungen über die Ästhetik enthielt, ebensogut wie die beiden Teile der Religionsphilosophie und die drei Teile der Geschichte der Philosophie hätten Bände sein und heißen können, so belief sich die Sammlung der Größe nach auf zwanzig Bände, wozu 1887 die Briefe von und an Hegel in zwei Bänden (XIX 1. und 2.) und 1844 Hegels Lebensgeschichte von Rosenkranz nebst den angehängten Urkunden als „Supplementband" gefügt wurden.

In dem letzten Jahre des genannten Zeitraums sind die Rechtsphilosophie, die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, über die Religionsphilosophie und über die Geschichte der Philosophie in zweiter Auflage erschienen (1840). Der Herausgeber der zweiten Auflage der Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte war Hegels Sohn, der Historiker Karl Hegel.

Von diesen zwanzig Bänden kommen neun auf die Vorlesungen, und wenn man die philosophische Propädeutik dazu rechnet, zehn, so daß die Hälfte des Ganzen in den nachgelassenen Werken besteht.

Die Reihenfolge der Bände ist diese: Bd. I Philosophische Abhandlungen, Bd. II Phänomenologie des Geistes, Bd. III—V die Wissenschaft der Logik, Bd. VI und VII (1 und 2) die Enzyklopädie, vermehrt durch Zusätze und Ausführungen aus den Vorlesungen und Heften, Bd. VIII die Rechtsphilosophie, Bd. IX die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Bd. X in drei Teilen die Vorlesungen über die Ästhetik, Bd. XI und XII die Vorlesungen über die Religionsgeschichte, Bd. XIII—XV die Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. XVI und XVII Vermischte Schriften, Bd. XVIII die philosophische Propädeutik.

Es ist zu tadeln, daß Hegels Habilitationsschrift De orbitis planetarum erst im XVI. Bande steht statt im ersten an erster oder zweiter Stelle. Warum liegen in der Gesamtausgabe der Werke Hegels vierzehn Bände zwischen dem ersten Bande und der ersten Schrift Hegels? Es ist aus demselben Grunde zu tadeln, daß von den Hegeln zugeschriebenen Aufsätzen aus dem kritischen Journal

der Philosophie die drei letzten in Band I und die drei ersten in Band XVI der Gesamtausgabe zu lesen stehen. Auch würde es richtiger gewesen sein, wenn man die Enzyklopädie, wie dieselbe in 3. Auflage aus Hegels letzter Hand hervorgegangen ist, ohne Zusätze und Vermehrungen von sekundärem Wert, in die Gesamtausgabe als Bd. VI eingereiht hätte.

III. Die Quellen zur Ausgabe der Vorlesungen.

1. Die Philosophie der Geschichte.

Über die Philosophie der Geschichte hat Hegel erst in Berlin Vorlesungen gehalten und zwar in dem Zeitraum von 1822—1831 alle zwei Jahre während des Winters, im ganzen also fünfmal; er hat das erstemal dreiviertel seiner Zeit auf die Einleitung und China verwendet, er hat das letztemal (im Jahre 1830) eine förmliche Ausarbeitung der Einleitung begonnen und dreiviertel davon ausgeführt (73 Seiten von 98), welches Stück als ein hegelscher Torso unverändert in die Ausgabe aufgenommen wurde.

Der Herausgeber der ersten Auflage (Gans) hat als Quelle zweiten Ranges die nachgeschriebenen Hefte von J. Schulze, Hotho, Werder, Heimann, Karl Hegel und des Hauptmanns von Griesheim benützt, eines aufmerksamen und fleißigen Zuhörers, der sorgfältige und brauchbare Hefte nachschrieb, die von den Herausgebern wiederholt unter den Hilfsquellen genannt werden. Gans hat sich besonders nach den Vorlesungen in letzter Gestalt (1830—1831) gerichtet.

Da aber in den früheren Jahrgängen der *philosophische* Charakter der Vorlesung mehr entwickelt und ausgeführt war, in den späteren dagegen der *historische* Charakter oder die erzählende Darstellung, so hat nach Gans' Tode (1839) der Herausgeber der zweiten Auflage, Karl Hegel, in genauem Anschluß an die eigenhändigen Aufzeichnungen seines Vaters beide Darstellungsarten zu ergänzen und namentlich gewisse Ausdrücke der ersten in ihrer ursprünglichen Kraft und Frische wiederherzustellen gesucht, was auch J. Schulze, Henning und Hotho, gleichsam sein Ephorat in der Bearbeitung der zweiten Auflage, gebilligt haben.

Zu seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte hat Hegel die gleiche wöchentliche Stundenzahl aufgewendet als zu seinen Vorlesungen über die Ästhetik; beide Vorlesungen sind in ihren mündlichen Ausführungen gleich groß. Wenn man sie aber in den

gedruckten Ausgaben vergleicht, so sind die Vorlesungen über die Ästhetik fast dreimal so groß als die über die Philosophie der Geschichte: die Seitenzahl dieser (Bd. IX) beläuft sich auf 547, die Seitenzahl jener (Bd. X in seinen drei Abteilungen) auf 1593. Hieraus erhellt, daß der Fortgang in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte weit langsamer, die Detaillierung und Gliederung weit geringer, die Wiederholungen weit zahlreicher gewesen sind als in den Vorlesungen über die Ästhetik.

2. Die Ästhetik oder Kunstphilosophie.

Ich will es sogleich hervorheben, daß unter allen Ausgaben der hegelschen Vorlesungen diese die vorzüglichste und beste ist. Nach seiner künstlerischen Denk- und Geistesart, welche die Solger-Tiecksche und Hegelsche Anschauungsweise in sich vereinigt, hat Hotho sich zu seiner Aufgabe verhalten, wie ein treugesinnter Restaurator zu einem alten Gemälde, ganz versenkt in das Werk, ganz erfüllt von dem Bestreben, in der Herstellung nichts von sich selbst, nichts von seinen Hinzufügungen und Änderungen merken zu lassen. Er sah in den eigenhändigen Aufzeichnungen Hegels die Skizze von der Hand des Meisters, in den nachgeschriebenen Heften Ausführungen von der Hand der Schüler, Nachbilder, in denen die Züge und der Pulsschlag des Lebens erloschen waren, und die sich zu dem Bilde der wirklichen Vorlesungen verhielten, wie die Totenmaske zum Porträt.

Auch über die Ästhetik hat Hegel fünfmal gelesen: zuerst in Heidelberg während des Sommers 1818, die folgenden Male in Berlin in den Sommersemestern 1820, 1823, 1826 und zuletzt im Winter 1828/29. Die früheste handschriftliche Aufzeichnung aus dem Jahre 1818, wohl schon in Nürnberg entworfen, paragraphisch geordnet und zu Diktaten bestimmt, wie auch die Ankündigung der Ästhetik im Heidelberger Lektionsverzeichnis besagt[1], war in den Augen Hegels veraltet, als derselbe in Berlin die Ästhetik zum Zweck seiner Vorlesungen im Sommer 1820 ganz von neuem bearbeitete und die Aufzeichnungen machte, welche die fortbeständige Grundlage aller folgenden Vorlesungen geblieben sind und die Hauptquelle unserer Ausgabe ausmachen. Die Einleitung ist stilisiert, das übrige besteht zum größten Teil in lakonischen Kernworten, kurzen, unzusammenhängenden Sätzen, dazu kommen von Jahr zu Jahr gehäufte, bunt durcheinander geschriebene Randanmerkungen mit Zeichen, die

[1] S. oben Kap. IX. S. 105 Anmkg.

bald von oben nach unten, bald von links nach rechts weisen und eine augenblickliche Orientierung, wie sie der Lehrer auf dem Katheder nötig hat, recht erschweren. Die Abänderungen aus den Jahren 1823, 1826, 1828/29, welche wesentlicher Art sind, stehen auf einzelnen, beigefügten Blättern. In den Jahren 1823—1827 steht Hegel auf seiner Höhe; es ist die gehaltreichste Zeit auch in der fortschreitenden Durcharbeitung seiner Vorlesungen; der Wert und die Bedeutung der Gegenstände erhöht sich in seinem Geist, so oft er sie von neuem durchdenkt und bearbeitet. Dies gilt namentlich und vorzugsweise von der Ästhetik.

Als Hilfsquellen dienen auch hier die nachgeschriebenen Hefte: aus dem Jahre 1823 hat Hotho sein eigenes, aus dem Jahre 1826 hat er zur Benutzung die Hefte von Griesheim, dem Referendar Wolf und dem Dichter Stieglitz, aus dem Winter 1828/29 die von Bruno Bauer, Professor Droysen und Lizentiat Vatke.

Der Verein der Herausgeber hatte der Welt versprochen, daß in den Vorlesungen Wort und Ausdruck so gefaßt werden sollten, wie sie dem Sinn und Geiste des Verstorbenen am meisten entsprächen. Es sollten die hegelschen Vorlesungen nicht bloß in gedruckte Bücher verwandelt werden, sondern in Bücher, welche *sprechen*, und zwar so sprechen, wie Hegel selbst, der auch anders gesprochen als geschrieben hatte, damit seine ehemaligen Zuhörer ihren Lehrer wiedererkennen, die neuen Leser aber den Philosophen nicht bloß lesen, sondern auch hören sollten. Marheineke und Michelet haben in den Vorreden ihrer Ausgaben sich auf dieses Versprechen berufen, um ihr Verfahren zu begründen. Hotho hat diese Aufgabe der Wiederbelebung unverwandt vor Augen gehabt und auf das glücklichste gelöst. Es war ihm nicht darum zu tun, dem handschriftlichen und nachschriftlichen Material der hegelschen Vorlesungen über die Ästhetik durch Stilisierung einen buchlichen Charakter zu geben, wodurch nichts anderes zustande gekommen wäre, als ein totes Buch; auch nicht darum, durch Nachbesserung in Ansehung der Gliederungen, der Beispiele und der Übergänge usf. gewisse innere Gebrechen zu heilen (wie manche wollten), wodurch kein besseres Buch entstanden wäre, wohl aber ein totes und ein *falsches* zugleich: auch die *Veränderungen*, wo sie notwendig schienen, sollten dem Sinn und Geist der hegelschen Vorlesungen angepaßt und eingefügt werden, damit das Buch lebe und spreche, dem Original ähnlich, nur befreit

von den Zufälligkeiten, welche der mündliche Vortrag mit sich bringt. Zu diesem Zweck mußte an manchen Stellen die Anordnung des Stoffs übersichtlicher und klarer gestaltet werden. „Wer auch hierin ein Unrecht sehen will", sagt der Herausgeber, „für den weiß ich zur Sicherstellung nichts als eine dreizehnjährige Vertrautheit mit der hegelschen Philosophie, einen dauernden freundschaftlichen Umgang mit ihrem Urheber und eine noch in nichts geschwächte Erinnerung an alle Nüancen seines Vortrags entgegenzusetzen." „Mein Hauptaugenmerk war darauf gerichtet, dem aus so vielartigem Material mühsam zusammengestellten Text, soweit es diese Redaktionsweise forderte und das Glück es zuließ, die Seele und innere Lebendigkeit wieder einzuhauchen, welche sich durch alles hindurchzog, was Hegel sagte und schrieb." „Wer dem eigentümlichen Vortrage Hegels längere Zeit mit Einsicht und Liebe gefolgt ist, wird als die Vorzüge desselben, außer der Macht und Fülle der Gedanken, hauptsächlich die unsichtbar durch das Ganze hindurchleuchtende Wärme, sowie die Gegenwärtigkeit der augenblicklichen Reproduktion anerkennen, aus welcher sich die schärfsten Unterschiede und vollsten Wiedervermittlungen, die grandiosesten Anschauungen, die reichsten Einzelheiten und weitesten Übersichten gleichsam im lauten Selbstgespräch des sich in sich und seine Wahrheit vertiefenden Geistes erzeugten und zu den kernigsten, in ihrer Gewöhnlichkeit immer doch neuen, in ihren Absonderlichkeiten immer doch ehrwürdigen und altertümlichen Worten verkörperten. Am wunderbarsten aber waren jene erschütternd zündenden Blitze des Genius, zu denen sich, meist unerwartet, Hegels umfassendstes Selbst konzentrierte und nun sein Tiefstes und Bestes aus innerstem Gemüte ebenso anschauungsreich als gedankenklar für die, welche ihn ganz zu fassen befähigt waren, mit unbeschreibbarer Wirkung aussprach. Die Außenseite des Vortrags dagegen blieb nur für solche nicht hinderlich, denen sie durch langes Hören bereits so sehr zur Gewohnheit geworden war, daß sie nur durch Leichtigkeit, Glätte und Eleganz sich würden gestört gefunden haben."[1]

3. Die Philosophie der Religion.

Ein halbes Jahr nach dem Tode Hegels hat Marheineke schon die Vorrede zu seiner Ausgabe der Vorlesungen über die Philosophie

[1] Werke. Bd. X. Vorrede des Herausgebers S. XII—XIII, S. XV. Bd. X in seinen drei Abteilungen erschien in den Jahren 1835—1838.

der Religion unterzeichnet: „Berlin den 6. Mai 1832". Binnen Jahresfrist erschien diese Ausgabe in ihren zwei Bänden (XI und XII); sie war die erste auf dem Platz der Gesamtausgabe der Werke; binnen Jahresfrist erschienen auch die beiden Bände der „zweiten, verbesserten Auflage" (1840).

Hegel hat über die Religionsphilosophie erst in Berlin Vorlesungen gehalten und zwar viermal in dem Jahrzehnt von 1821 bis 1831, während der Sommersemester 1821, 1824, 1827 und 1831. Die eigenhändigen Aufzeichnungen Hegels stammen aus dem Jahre 1821; der Hauptmann von Griesheim hat sein nachgeschriebenes Heft (1824) abschreiben lassen und die Abschrift Hegeln zum Geschenk gemacht, der sie mit Zusätzen versehen und auf dem Katheder gebraucht hat (1827). Dasselbe gilt von dem Heft, welches Meyer aus der Schweiz nachgeschrieben, und dessen ihm geschenkte Abschrift Hegel ebenfalls mit Zusätzen versehen und auf dem Katheder gebraucht hat (1831). Aus diesem letzten Semester stammt das nachgeschriebene Heft von Karl Hegel.

Während die erste Auflage der Vorlesungen über die Philosophie der Religion sich hauptsächlich an die letzte Gestalt derselben (1831) gehalten hat, so ist die zweite Auflage dadurch vermehrt und verbessert worden, daß auf die erste Vorlesung und Hegels eigenhändige Aufzeichnungen zurückgegangen und die nachgeschriebenen Hefte von Henning (1821), Michelet und Förster (1824), Droysen (1827), Geyer, Reichenow und Rutenberg (1831) benützt worden sind. Da Marheineke zugleich mit der Ausgabe der Werke Daubs beschäftigt war, so ist für die Herstellung dieser zweiten Auflage des XI. und XII. Bandes der hegelschen Werke die Hilfeleistung des Lizentiaten Bruno Bauer, damals Privatdozenten in Bonn, von ganz besonderem Werte gewesen. Marheineke rühmt seine „Einsicht und Gelehrsamkeit, sein spekulatives Talent und feinen Takt". Zwei Jahre später erschien seine „Kritik der Synoptiker", um die Revolution, welche Dav. Fr. Strauß mit seinem „Leben Jesu" auf dem Gebiete der biblischen Theologie hervorgerufen hatte, zu überbieten und nachzuweisen, daß die evangelische Darstellung des Lebens Jesu nicht mythisch, sondern Fiktion, bewußte Unwahrheit und Täuschung wäre.

4. Die Geschichte der Philosophie.

Über keinen Gegenstand hat Hegel häufiger gelesen; er hat über die Geschichte der Philosophie in Jena, Heidelberg und Berlin Vor-

lesungen gehalten: in Jena einmal (1805/1806), in Heidelberg zweimal (1816/1817 und 1817/1818) und in Berlin sechsmal (1819, 1820/1821, 1823/1824, 1825/1826, 1827/1828, 1829/1830), also im ganzen neunmal, und er hatte die Vorlesungen über dieses Thema zum zehnten Male begonnen und zwei Stunden (am 10. und 11. November von 5—6) darüber gelesen, als der Tod seiner Lehrtätigkeit ein so schnelles und plötzliches Ende setzte. Die Vorlesung wurde fünfstündig und mit Ausnahme des Sommers 1819 in Wintersemestern gehalten.

Die Hauptquelle für die Ausgabe der Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie im XIII.—XV. Bande der Werke sind die eigenhändigen Aufzeichnungen Hegels in dem jenaischen Quartheft aus dem Jahre 1805 und ein in Heidelberg verfaßter kürzerer Abriß der Geschichte der Philosophie mit den zu beiden Handschriften gehörigen Zusätzen, Randbemerkungen, einzelnen Blättern usf. Dazu kommen als Hilfsquellen die Nachschriften von Michelet (1823/1824), Griesheim (1825/1826) und Kampe (1829/1830). Es ist sehr bemerkenswert, daß die Ausarbeitung der Phänomenologie des Geistes und die jenaischen Aufzeichnungen über die Geschichte der Philosophie gleichzeitigen Ursprungs sind, beide stammen aus den Jahren 1805 und 1806. Hier entwickeln sich die Grundlagen des ganzen Systems.

Obwohl Hegel über die Geschichte der Philosophie fünfstündig las, so war das Thema nach seiner Art der Auffassung und Behandlung doch weit größer als ein akademisches Semester, dessen erste Hälfte vorüber war, bevor er den Aristoteles verlassen konnte, und das Semester neigte sich zu Ende, wenn die neuesten Erscheinungen der Philosophie, Jakobi, Kant, Fichte, Schelling usf. dargestellt werden sollten. Die historischen Gegenstände waren so ungleich verteilt, daß, nach dem Umfange der gedruckten Vorlesungen zu rechnen, etwa der elfte Teil des Ganzen auf die Geschichte der neuesten Philosophie verwendet wurde.[1] Dieser Mangel der hegelschen Vorlesungen

[1] Zur Vergleichung: Der Umfang der von Hotho herausgegebenen Vorlesungen über die Ästhetik (Bd. X in drei Abteilungen) beträgt 1593 Seiten, der Umfang der Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Bd. XI und XII) beträgt 1009 Seiten, der Umfang der Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Bd. XIII, XIV und XV) beträgt 1516 Seiten, wovon 138 der Geschichte der neuesten Philosophie gewidmet sind.

hat den Herausgeber veranlaßt, über die Geschichte der Philosophie seit Kant sowohl Vorlesungen zu halten als auch ein Buch zu schreiben.

In dem Material zu seiner Ausgabe der hegelschen Vorlesungen will Michelet drei Elemente unterschieden wissen: 1. „die reiflich durchdachten Perioden“, d. h. die ausgeführten und stilisierten Teile, darunter namentlich gewisse Partien der Einleitung, 2. die mündlichen, vom Augenblick eingegebenen Produktionen auf dem Katheder, 3. die schriftlich bloß skizzierten, mündlich auszuführenden Aufzeichnungen. Im Hinblick auf das von dem Verein der Herausgeber dem Publikum gegebene Versprechen hat Michelet besonders das zweite hervorgehoben oder, wie er sich mit einer kuriosen Umschreibung ausdrückt, „das erste von den beiden letzten“, welches der Leser wohl am leichtesten erkennen werde.[1]

Die Vorrede zur ersten Auflage ist den 28. April 1833 datiert, die zur zweiten den 8. September 1840 (alle drei Bände sind in den Jahren 1840, 1842 und 1844 erschienen). In Ansehung dieser zweiten Auflage verstehe ich nicht recht, was der Herausgeber gemeint hat, wenn er sagt: „ich habe die für die erste Auflage benützten Quellen durchgängig umgearbeitet“ (?). „Dabei führte ich die Verschmelzung der Phrase (sic) vollständiger als in der ersten Ausgabe durch“ usf.[2]

IV. Hegel auf dem Katheder.

1. Die Persönlichkeit.

Hegel erschien auf dem Katheder mit dem ganzen Rüstzeug seiner Vorbereitung, immer bewaffnet mit seinen Foliobogen, die mit Zusätzen, Randbemerkungen usf. bedeckt waren. Wie es unter den Ausgaben seiner Vorlesungen keine bessere gibt als die seiner Vorlesungen über die Ästhetik von Hotho, so gibt es auch keine bessere, nach dem Leben getroffene Schilderung seiner Persönlichkeit und Lehrart, als welche uns Hotho am Schluß seiner „Vorstudien für Leben und Kunst“ gegeben hat. Er hatte in der hegelschen Weltbetrachtung gefunden, was er aus innerem Drange stets gesucht: die Versöhnung von Leben und Kunst, von Wirklichkeit und Poesie. „Es war“, so schildert uns Hotho den ersten Eindruck des Mannes, „noch im Beginn meiner Studienjahre, als ich eines Morgens, um mich ihm vorzustellen, scheu und doch zutrauungsvoll zum ersten Male in Hegels

[1] Werke. Bd. XIII. Vorrede. S. VIII und IX.
[2] Ebendas. Vorwort zur zweiten Ausgabe. S. XVII.

Zimmer trat. Er saß vor einem breiten Schreibtische und wühlte soeben ungeduldig in unordentlich übereinander geschichteten, durcheinander geworfenen Büchern und Papieren. Die früh gealterte Figur war gebeugt, doch von ursprünglicher Ausdauer und Kraft; nachlässig bequem fiel ein gelbgrauer Schlafrock von den Schultern über den eingezogenen Leib bis zur Erde herab; weder von imponierender Hoheit noch von fesselnder Anmut zeigte sich eine äußerliche Spur, ein Zug altbürgerlich ehrbarer Gradheit war das Nächste, was sich im ganzen Behaben bemerkbar machte. Den ersten Eindruck des Gesichts werde ich niemals vergessen. Fahl und schlaff hingen alle Züge wie erstorben nieder, keine zerstörende Leidenschaft, aber die ganze Vergangenheit eines Tag und Nacht verschwiegen fortarbeitenden Denkens spiegelte sich in ihnen wieder; die Qual des Zweifels, die Gährung beschwichtigungsloser Gedankenstürme schien dieses vierzigjährige Sinnen, Suchen und Finden nicht gepeinigt und umhergeworfen zu haben; nur der rastlose Drang, den frühen Keim glücklich entdeckter Wahrheit immer reicher und tiefer, immer strenger und unabweisbarer zu entfalten, hatte die Stirn, die Wangen, den Mund gefurcht." „Wie würdig war das ganze Haupt, wie edel die Nase, die hohe, wenn auch in etwas zurückgebogene Stirn, das ruhige Kinn gebildet; der Adel der Treue und gründlichen Rechtlichkeit im größten wie im kleinsten, des klaren Bewußtseins, mit besten Kräften nur in der Wahrheit eine letzte Befriedigung gesucht zu haben, war allen Formen aufs individuellste sprechend eingeprägt."[1]

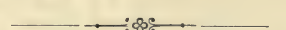
2. Der Kathedervortrag.

„Als ich ihn nach wenigen Tagen auf dem Lehrstuhle wiedersah, konnt' ich mich zunächst weder in die Art des äußeren Vortrags noch der inneren Gedankenfolge hineinfinden. Abgespannt, grämlich saß er mit niedergebücktem Kopf in sich zusammengefallen da und blätterte und suchte immer fortsprechend in den langen Folioheften vorwärts und rückwärts, unten und oben; das stete Räuspern und Husten störte allen Fluß der Rede, jeder Satz stand vereinzelt da und kam mit Anstrengung zerstückt und durcheinandergeworfen heraus; jedes Wort, jede Silbe löste sich nur widerwillig los, um von der metallleeren Stimme dann in schwäbisch breitem Dialekt, als sei jedes das wichtigste, einen wundersam gründlichen Nachdruck zu erhalten. Dennoch

[1] Hotho: Vorstudien für Leben und Kunst. S. 383—389.

zwang die ganze Erscheinung zu einem so tiefen Respekt, zu solch einer Empfindung der Würdigkeit und zog durch eine Naivetät des überwältigendsten Ernstes an, daß ich mich bei aller Mißbehaglichkeit, obschon ich wenig genug von dem Gesagten mochte verstanden haben, unabtrennbar gefesselt fand. Kaum war ich jedoch durch Eifer und Konsequenz in kurzer Zeit an diese Außenseite des Vortrags gewöhnt, als mir die inneren Vorzüge desselben immer heller in die Augen sprangen und sich mit jenen Mängeln zu einem Ganzen verwebten, welches in sich selber allein den Maßstab seiner Vollendung trug." „Er hatte die mächtigsten Gedanken aus dem untersten Grunde der Dinge heraufzufördern, und sollten sie lebendig einwirken, so mußten sie sich, wenn auch jahrelang zuvor und immer von neuem durchsonnen und verarbeitet, in stets lebendiger Gegenwart in ihm selber wieder erzeugen. Eine anschaulichere Plastik dieser Schwierigkeit und harten Mühe läßt sich in anderer Weise, als dieser Vortrag sie gab, nicht ersinnen. Wie die ältesten Propheten, je drangvoller sie mit der Sprache ringen, nur um so kerniger, was in ihnen selber ringt, bewältigend halb und halb überwunden hervorarbeiten, kämpfte und siegte auch er in schwerfälliger Gedrungenheit. Ganz nur in die Sache versenkt, schien er dieselbe nur aus ihr, ihrer selbst willen und kaum aus eigenem Geist der Hörer wegen zu entwickeln, und doch entsprang sie aus ihm allein, und eine fast väterliche Sorge um Klarheit milderte den starren Ernst, der vor der Aufnahme so mühseliger Gedanken hätte zurückschrecken können. Stockend schon begann er, strebte weiter, fing noch einmal an, hielt wieder ein, sprach und sann, das treffende Wort schien für immer zu fehlen, und nun erst schlug es am sichersten ein, es schien gewöhnlich und war doch unnachahmlich passend, ungebräuchlich und dennoch das einzig rechte; das Eigentlichste schien immer erst folgen zu sollen, und doch war es schon unvermerkt so vollständig als möglich ausgesprochen. Nun hatte man die klare Bedeutung eines Satzes gefaßt und hoffte sehnlichst weiterzuschreiten. Vergebens. Der Gedanke, statt vorwärts zu rücken, drehte sich mit den ähnlichen Worten stets wieder um denselben Punkt. Schweifte jedoch die erlahmte Aufmerksamkeit zerstreuend ab und kehrte nach Minuten erst plötzlich aufgeschreckt zu dem Vortrage zurück, so fand sie zur Strafe sich aus allem Zusammenhange herausgerissen. Denn leise und bedachtsam durch scheinbar bedeutungslose Mittelglieder fortleitend, hatte sich irgend ein voller

Gedanke zur Einseitigkeit beschränkt, zu Unterschieden auseinandergetrieben und in Widersprüche verwickelt, deren siegreiche Lösung erst das Widerstrebendste endlich zur Wiedervereinigung zu bezwingen kräftig war." „In den Tiefen des anscheinend Unentzifferbaren gerade wühlte und webte jener gewaltige Geist in großartig selbstgewisser Behaglichkeit und Ruhe. Dann erst erhob sich die Stimme, das Auge blitzte scharf über die Versammelten hin und leuchtete in still auflodernden Feuer seines überzeugungstiefen Glanzes, während er mit nie mangelnden Worten durch alle Höhen und Tiefen der Seele griff." „Nur im Faßlichsten wurde er schwerfällig und ermüdend. Er wandte und drehte sich, in allen Zügen stand die Mißlaunigkeit geschrieben, mit der er sich mit diesen Dingen herumplagte." „Dagegen bewegte er sich mit gleicher Meisterschaft in den sinnlichkeitslosesten Abstraktionen, wie in der regsten Fülle der Erscheinungen. In einem bisher unerreichten Grade vermochte er sich auf jeden, auch den individuellsten Standpunkt zu versetzen und den ganzen Umkreis desselben herauszustellen." „In dieser Weise Epochen, Völker, Begebnisse, Individuen zu schildern, gelang ihm vollkommen; denn sein tief eindringender Blick ließ ihn überall das Durchgreifende erkennen, und die Energie seiner ursprünglichen Anschauung verlor selbst im Alter nicht ihre jugendliche Kraft und Frische."



Zweites Buch.

Hegels Lehre.



Erstes Kapitel.

Hegels Ausgangspunkte und Aufgaben. Die Idee der Weltentwicklung.

I. Monismus und Identitätslehre.

Was heutzutage, am Anfange unseres Jahrhunderts, Monismus genannt wird, das hieß im Anfange des vorigen, als Hegel seine philosophische Laufbahn begann, Identität oder Prinzip der Identität. Beides bedeutet Einheitslehre, das ist eine Lehre, welche das Weltall aus einem einzigen Prinzipe herzuleiten und zu erklären sucht. Das durchgängige Thema dieser Einheitslehre, sowohl des Monismus als der Identitätsphilosophie, ist die Idee der Weltentwicklung oder Evolution aller Erscheinungen der Welt, insbesondere aller Erscheinungen des Lebens, das Wort Evolution so verstanden, daß es den Begriff der Erzeugung oder Generation (Epigenesis) in sich schließt.

1. Die englische Entwicklungslehre. Der Darwinismus.

In der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts sind es die englischen Naturforscher und Denker gewesen, welche die Entwicklungslehre aus- und vorgebildet haben: auf dem Gebiete der Geologie Charles Lyell (1797—1875) durch seine Prinzipien der Geologie (1830—1833) und seine Untersuchungen über das Alter des Menschengeschlechts (1874), auf dem Gebiete der Biologie Charles Darwin aus Shrewsbury (1809—1882) und Thomas Huxley (1825—1895), der letztere durch seine Arbeiten auf dem Felde der vergleichenden Anatomie und seine Untersuchungen über die Abstammung des Menschen und den Ursprung des Lebens, endlich in der Philosophie Herbert Spencer durch sein System der synthetischen Philosophie in einer Reihe darauf bezüglicher Werke (1860—1880).

Der eigentliche Führer der modernen Entwicklungslehre, die von ihm Richtung, Form und Namen empfangen hat, ist Darwin durch seine epochemachenden, höchst lehrreichen und lichtvollen Werke von der Entstehung der Arten vermöge der natürlichen Zuchtwahl

(1859), von der Abstammung des Menschen vermöge der natürlichen und der geschlechtlichen Zuchtwahl (1871) und von der Ausdrucksweise der Affekte bei dem Menschen und bei den Tieren (1872).

2. Der deutsche Darwinismus.

Entwicklungslehre und Darwinismus gelten in unserer Zeit für identisch. Deutsche Naturforscher sind in der Aus- und Fortbildung der Entwicklungslehre dem Vorbilde des Engländers gefolgt, nicht auf schülerhafte Art, sondern selbst als Meister und Führer: auf dem Gebiete der menschlichen und der vergleichenden Anatomie Karl Gegenbaur aus Würzburg (1826—1903) durch seine Untersuchungen und Lehrbücher (1864—1898), auf dem Gebiete der Zoologie und Biologie Ernst Häckel aus Potsdam (1834) durch seine „Generelle Morphologie der Organismen" (1866) und seine Vorlesungen über die „natürliche Schöpfungsgeschichte" (1868), worin er den einheitlichen (monophyletischen) Stammbaum der Wirbeltiere darzustellen und die tierische Abstammung des Menschen auf eine Art nachzuweisen gesucht, welche Darwin einige Jahre später, als er seine Untersuchungen über dieses Thema und deren Ergebnisse veröffentlichte, in vollstem Maße anerkannt und bestätigt hat.

3. Zoologische Philosophie und philosophische Zoologie.

Die Entwicklungslehre selbst hat sich entwickeln müssen, und ihre Grundideen sind keineswegs erst im Kopfe Darwins entstanden. Den Forschungen der Engländer und Deutschen, wie wir sie in der Gegenwart vor uns sehen, sind in dem Gebiete der Zoologie und vergleichenden Anatomie die französischen Naturforscher vorangegangen. Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772—1844) wollte in dem Bau und der Bildung der tierischen Organisationen die Einheit des Grundplans (l'unité de composition organique) entdeckt haben und nahm die Gattungen und Arten als dessen Modifikationen, während Cuvier (1769—1832) die Konstanz der Typen oder Arten verteidigte und festhielt. Der Streit beider Akademiker war so interessant und heftig, daß auch die Zeitungen daran teilnahmen, und Goethe, ganz auf seiten des Geoffroy Saint-Hilaire, die gleichzeitige Julirevolution darüber vergaß oder vielmehr gering schätzte. Schon ein halbes Jahrhundert vor Darwin hatte Jean Lamarck (1744—1829) die Entstehung der Arten nicht durch Schöpfung, sondern durch Abstammung und Umgestaltung (Deszendenz und

Transmutation) zu erklären gesucht (1809). Beide Forscher wußten wohl, daß die Grundidee, welche ihre Anschauungsweise beherrschte und derselben zur Richtschnur diente, philosophischer Art und Herkunft war. Cuvier nannte sein Werk zoologische Philosophie (philosophie zoologique), Lamarck das seinige philosophische Zoologie (zoologie philosophieque).

4. Die philosophische Entwicklungslehre vor Kant. Leibniz.

Die drei großen Metaphysiker der neuen vorkantischen Zeit sind Descartes, Spinoza und Leibniz. Ihre Grundideen sind die drei Grundwahrheiten, welche aus dem gegebenen Weltzustande jedem gereiften und offenen Sinn sofort einleuchten: 1. In der Natur der Dinge herrscht ein durchgängiger Gegensatz, der sie in zwei Arten trennt: bewußtlose und bewußte Wesen oder Körper und Geister; 2. in der Natur der Dinge herrscht ein durchgängiger Zusammenhang, der alle Dinge miteinander verknüpft; 3. beide herrschen, der Gegensatz und der Zusammenhang; sie herrschen vereinigt, indem die Weltordnung einen Stufengang bildet, der von den niederen Ordnungen zu den höheren, von den Körpern zu den Geistern emporsteigt und stetig fortschreitet.

Die erste Grundwahrheit ist der Weltdualismus, die zweite der Weltzusammenhang oder die Welteinheit, die dritte die Weltevolution. Kein Philosoph hat den Weltdualismus so hell und grundsätzlich erleuchtet wie Descartes, keiner den Weltzusammenhang, die Welteinheit, die Herrschaft der Kausalität so wie Spinoza, keiner die Weltevolution, welche er auch die Weltharmonie genannt hat, so wie Leibniz, das Wort Evolution bei ihm so verstanden, daß es die Entstehung oder Erzeugung, die Generation oder Epigenesis von sich ausschließt. Die Entwicklungslehre, wie sie Leibniz in seiner Monadenlehre dargestellt hat, ist entschieden antidualistisch und antimonistisch.[1]

5. Die kantische Entwicklungslehre.

Die kantische Philosophie ist von der Idee der Weltentwicklung erfüllt und durchdrungen, nicht etwa nur in ihrer vorkritischen Periode, sondern auch in der Vernunftkritik selbst und in allen folgenden, von ihr abhängigen Werken, wenn man diese Schriften

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. I. (4. Aufl. 1897). Buch II. Kap. XII. S. 443 flgd. Bd. III (4. Aufl.). Buch II. Kap. VIII. S. 455—464. Buch III. Kap. I. S. 603 bis 612 (insbesondere S. 605—608).

nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Sinn und Geist des Ganzen zu würdigen versteht. Ein Jahrhundert vor Darwin hat Kant das gewichtige Wort ausgesprochen, daß wir zwar eine Naturbeschreibung, aber noch keine Naturgeschichte haben; es sei „wahre Philosophie, die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen". Er hat die allgemeine Naturgeschichte des Himmels selbst ausgeführt und zwar als der Erste, der dieses Problem zu fassen und zu lösen gewußt; er hat die Geschichte der Erde und ihrer organischen Geschöpfe gefordert und keine andere Ordnung der Tiere gelten lassen als den Stammbaum oder die Genealogie; er hat demgemäß die Naturgeschichte der menschlichen Rassen zu geben und in seiner Vernunftkritik die Entstehung und Entwicklung, den Stufengang und die Erhebung unserer Vorstellungs- und Erkenntniszustände zu erforschen und darzulegen gesucht; er hat nicht bloß die mechanische, organische und intellektuelle, sondern auch die soziale und politische, die moralische und religiöse Entwicklung der Welt, der Vernunft und der Menschheit in ihren Notwendigkeiten erkannt und die ästhetische dergestalt begründet und vorbereitet, daß Schiller in seinen Briefen über „die ästhetische Erziehung des Menschen" dieses Thema ergriff und seinem Zeitalter zur Aufgabe machte. Kurz gesagt: Kant hat die Weltentwicklung aus der Tiefe seiner Prinzipien so an das Licht gebracht und erleuchtet, daß dieselbe nicht anders verstanden werden kann, denn als die Erscheinung der Dinge an sich, d. h. des Willens oder der Freiheit. Daß die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ist: dieser Satz, den Hegel unter sein Bild geschrieben hat, stammt schon aus der kantischen Lehre.

Ich habe in meiner Darstellung und Beurteilung der kantischen Philosophie alle diese Punkte so genau und ausführlich erörtert, auch einen bemerkenswerten Einwurf oder Zweifel dagegen so wenig zu vernehmen gehabt, daß ich mich hier darauf zurückbeziehe.[1] In der sozialen Entwicklung der Menschheit hat Kant „den Antagonismus der Interessen", d. h. den Kampf um das Dasein, als einen sehr wesentlichen, fortbewegenden Faktor erkannt, ohne den jene natürliche Zuchtwahl nicht stattfinden könnte, woraus Darwin die Perfektionen und emporsteigenden Formen des tierischen Lebens herleitet. Da

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV u. V (4. Aufl.). Insbesondere Bd. V. Buch IV. (Kritik der kantischen Philosophie.) Kap. III. S. 567—585. Meine „Philosophischen Schriften". S. 202—223.

man in Deutschland den deutschen Philosophen Kant von neuem und besser als vorher kennen zu lernen bekam, nachdem man soeben den englischen Naturforscher Darwin und seine Lehre von der Entstehung der Arten kennengelernt hatte, so fing man an, von „kantischem Darwinismus“ zu reden, was ein recht kurioses ὕστερον πρότερον war.

6. Die fichtesche Entwicklungslehre.

Wie entsteht unsere gemeinsame Sinnenwelt? Wie ist Erfahrung, Naturwissenschaft, die Natur selbst möglich? Diese Fragen unter dem Gesichtspunkte der kritischen oder transzendentalen Philosophie sind vollkommen gleichwertig. Nun ist von den Bedingungen, welche unsere gemeinsame Sinnenwelt ermöglichen, indem sie dieselbe machen, die tiefste, alle anderen in sich schließende unser gemeinsames, von aller individuellen Besonderheit unabhängiges, darum reines Bewußtsein, das Ich oder die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins mit seinen notwendigen Formen oder Handlungen, welche keine anderen sind als die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien), wie Kant in seiner „transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ tiefdenkend begründet und ausgeführt hat. Das Ich ist das Prinzip alles Wissens, daher ist die Lehre vom Ich und seinen notwendigen Handlungen die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und jene Deduktion in der kantischen Philosophie die Wurzel, aus welcher die fichtesche hervorgegangen ist und hervorgehen mußte. Die Lehre vom Ich und die methodische Explikation seiner notwendigen Handlungen, deren Urtat der Wille ist, dieses Grundthema der fichteschen Philosophie ist die Entwicklungslehre des Geistes, welche aller Weltentwicklung zugrunde liegt. „Mir hilft der Geist, auf einmal seh' ich Rat und schreib' getrost: im Anfang war die Tat!“ Dieser Ausruf des goetheschen Faust darf als ein Urwort gelten, welches das Wesen der gleichzeitigen deutschen Philosophie enthüllt und erleuchtet hat.[1]

Die Urtaten oder Handlungen des Ich sind die Ur- oder Grundsätze der Wissenschaftslehre: die Selbstsetzung, die Selbstunterscheidung und die Vereinigung der Entgegengesetzten. Alles, was ist, ist und geschieht im Ich und durch dasselbe. Die Selbstunterscheidung des Ich ist seine Entgegensetzung, also die Setzung des Nicht-Ich. In

[1] Über Fichte vgl. dieses Werk. Bd. VI (3. Aufl.). Buch III. Kap. III. S. 315 bis 320. (S. 319.)

ihrer Vereinigung aber verhalten sich die Entgegengesetzten notwendigerweise so, daß die Vermehrung der einen Seite in gleichem Maße die Verminderung der anderen mit sich bringt und umgekehrt. Was sich vermehren und vermindern läßt, das ist teilbar. Darum lehrt Fichte: „Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich das teilbare Nicht-Ich entgegen". Teilbarkeit ist Quantitätsfähigkeit. Hier aber kann die Teilbarkeit unmöglich im extensiven Sinne genommen werden, als ob es sich um Teile oder Stücke des Ich handelte; sie kann nur im Sinn der intensiven Größe gelten. Ich und Nicht-Ich sind Teile, d. h. (nicht Stücke, sondern) Stufen des Ich. Teilbarkeit in Ansehung des Ich bedeutet Abstufung: Potenzierung und Depotenzierung.

Das teilbare Ich und Nicht-Ich sind demnach Teile oder Glieder, d. h. Stufen oder Potenzen einer und derselben Reihe, welcher eine gemeinschaftliche Basis oder Wurzel zugrunde liegt, und da das Ich alles in sich schließt (Ich = Alles), so ist diese Reihe gleich dem Universum oder der Weltentwicklung. Wir sehen, wie aus der Wissenschaftslehre die Idee der Weltentwicklung auf eine höchst einfache und einleuchtende Art, ich möchte sagen auf kürzestem Wege hervorgeht. Diesen Weg hat Schelling erleuchtet und den „Durchbruch in das freie, offene Feld objektiver Wissenschaft" genannt.[1]

7. Die schellingsche Entwicklungslehre.

Die Stufen der Weltentwicklung sind Nicht-Ich und Ich oder Natur und Geist. Zum Stufengange des Geistes gehört auch das Reich seiner Vorstufen: dieses Reich ist die Natur; zur Entwicklung des Bewußtseins gehört auch das Reich des Unbewußten, woraus jenes entsteht und hervorgeht: dieses Reich ist die Natur; daher jener Durchbruch in die offene Anschauung und Erkenntnis der Welt, der mit Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797) seinen Anfang nahm. Herder hatte sein geschichtsphilosophisches Werk „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" genannt (1784—1791).

Die Anfänge der Naturphilosophie (1797—1799) lagen noch innerhalb der Wissenschaftslehre, wie das Nicht-Ich im Gebiete des Ich. Auch das „System des transzendentalen Idealismus" (1800), eines der ausgeführtesten und schriftstellerisch besten Werke Schellings,

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VI. Buch III. Kap. III bis V. S. 330—341. S. 349 bis 352. Bd. VII (3. Aufl.) (alte Ausgabe). 3. Aufl. Buch II. Erster Abschnitt. Kap. V. S. 307—312.

trennte sich noch nicht grundsätzlich von der fichteschen Lehre. Indessen trugen diese Schriften den Keim der Trennung und Losreißung schon in sich, denn die Entwicklungsstufen der Welt (das teilbare Ich und das teilbare Nicht-Ich) galten als Potenzen, als Glieder einer Reihe, welcher als gemeinschaftliche Basis ein und dasselbe Urwesen zugrunde lag: die einheitliche Wurzel und das Wesen aller Dinge, welches sowohl Natur als Geist, zugleich aber weder bloß Natur noch bloß Geist sein und heißen, darum auch nicht dem fichteschen Ich in seiner Selbstsetzung, Selbstunterscheidung usf. gleichgesetzt werden durfte. Hier war das Motiv, welches die beiderseitigen Lehren voneinander trennte. Schelling nannte dieses neue Prinzip, um seine Einheit und Dieselbigkeit auszudrücken: Identität, absolute Identität, auch schlechtweg das Absolute. Von dem darauf gegründeten System der Philosophie sagt er: „Dies ist mein System", und nannte die einzige, Bruchstück gebliebene Darstellung desselben: „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801). Er hat diesen Zeitpunkt als seine Epoche bezeichnet. „Im Jahre 1801, als ich das Licht erblickte." Ähnlich hat Descartes von jenem Zeitpunkt, wo ihm in der Einsamkeit der Winterquartiere zu Neuburg an der Donau das «cogito sum» aufging, gesagt: „Am 10. November 1619, als mir das Licht einer wunderbaren Entdeckung tagte".

II. Das absolute Identitätssystem.

1. Der Durchbruch.

Nach vielen Jahren, als Schelling in München wieder das akademische Katheder betreten hatte (1827), sagte er im Rückblick auf jene seine Anfänge: „Als ich vor bald dreißig Jahren zuerst berufen wurde, in die Entwicklung der Philosophie tätig einzugreifen, damals beherrschte die Schulen eine in sich kräftige, innerlich höchst lebendige, aber aller Wirklichkeit entfremdete Philosophie. Wer hätte es damals glauben sollen, daß ein namenloser Lehrer, an Jahren noch ein Jüngling, einer so mächtigen und ihrer leeren Abstraktheit ohnerachtet doch an manche Lieblingstendenzen der Zeit sich eng anschließenden Philosophie sollte Meister werden? Und dennoch ist es geschehen, und er kann den Dank und die freudige Anerkennung, die ihm damals von den ersten Geistern der Nation zuteil wurde, nie vergessen, wenn auch heutzutage wenige mehr wissen, wovon, von welchen Schranken und Banden die Philosophie damals befreit

werden mußte, daß der Durchbruch in das freie offene Feld objektiver Wissenschaft, diese Freiheit und Lebendigkeit des Denkens, damals errungen werden mußte."[1]

2. Der Stufengang der Welt.

Entwicklung ist Differenzierung: deshalb hat Schelling das Urwesen oder Urprinzip, welches aller Weltentwicklung zugrunde liegt, darum nicht selbst in die Differenzierung eingeht, als die „totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven" bezeichnet. Was in Wirklichkeit existiert oder erscheint, ist die Identität des Subjektiven und Objektiven, aber die differenzierte, d. h. die graduelle, oder eine Potenz der Identität, weshalb sich die Welt oder die endlose Reihe der einzelnen Dinge in zwei Reihen teilt: die reelle und die ideelle; jene ist charakterisiert durch das Übergewicht des objektiven Faktors, diese durch die des subjektiven; die reelle Reihe besteht in den bewußtlosen Produktionen der Natur, die ideelle in den bewußten Produktionen der Intelligenz oder des Geistes. Um in der Weise Spinozas und nach dem Munde Schellings zu reden, so ist die reelle Reihe (Natur) dem «ordo rerum», die ideelle (Geist) dem «ordo idearum» und das Weltall in seiner Erscheinung der Identität beider vergleichbar («ordo rerum idem est ac ordo idearum»).

Demgemäß unterscheidet sich das System der absoluten Identität, welches Schelling sein System der Philosophie genannt hat, in zwei Hauptteile, nämlich in die Darstellung der reellen und die der ideellen Reihe: jene ist die Naturphilosophie, diese die Transzendentalphilosophie („System des transzendentalen Idealismus"). Das Thema der Naturphilosophie liegt in der Frage: „Wie kommt die Natur zur Intelligenz?" Das der Transzendentalphilosophie liegt in der Frage: „Wie kommt die Intelligenz zur Natur?" Es wird gezeigt, wie in der aufsteigenden Reihe ihrer Potenzen die Natur im menschlichen Organismus die Intelligenz, und wie in der aufsteigenden Reihe seiner Stufen der Geist im menschlichen Genie und durch dasselbe die Natur als Kunstwerk hervorbringt.[2]

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. Buch II. Kap. V. S. 307—318.

[2] Vgl. über die Lehre Schellings dieses Werk. Bd. VII. Buch II. Erster Abschn. Kap. I—IV. S. 281—307. Zweiter Abschn. Kap. VI—VII. S. 315—332. Dritter Abschn. Kap. XXVIII—XXXII. S. 491—565.

3. Schelling und Spinoza.

Indessen sind in der Lehre Schellings jene beiden Reihen (Natur und Geist) einander keineswegs parallel oder koordiniert, wie in der Lehre Spinozas. Die Vergleichung hinkt nicht bloß, sondern ist falsch und verdirbt das Verständnis der Identitätsphilosophie. Jene Koordination wird bedingt und gefordert durch den cartesianischen Dualismus von Denken und Ausdehnung, welcher die Lehre Spinozas noch beherrscht, aber von Leibniz durch den Begriff der Monade überwunden worden ist und seitdem keine andere Bedeutung mehr haben kann als eine rückfällige. Schelling, der so gern der Spinoza seines Zeitalters heißen wollte, hat jener falschen Vergleichung das Wort geredet; dasselbe hat auch Hegel getan in dem Zeitpunkte, von dem wir reden.[1]

Um die Sache klar zu stellen, so verhalten sich in dem Identitätssystem jene beiden Reihen selbst als Potenzen: von der reellen Reihe wird fortgeschritten zur ideellen. Das Weltall bildet eine Stufenreihe, die von dem Minimum der Subjektivität (Maximum der Objektivität) als der niedrigsten Stufe emporsteigt zu dem Maximum der Subjektivität (Minimum der Objektivität) als zu der höchsten: von der bewußtlosesten Materie bis zu der im klarsten Bewußtsein leuchtenden Wahrheit und Schönheit. So erscheint die Weltentwicklung im Lichte der Identitätslehre als die fortschreitende Steigerung der Subjektivität.

In einem gleichzeitigen Aufsatz „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie" (1801) sagt Schelling ganz im Sinn und Geist seiner Identitätslehre: „Ich gebe nicht zwei verschiedene Welten zu, sondern nur die e i n e selbige, in welcher alles und auch das begriffen ist, was im gemeinen Bewußtsein als Natur und Geist sich entgegengesetzt wird". „Diese Weltanschauung halte ich für die allein wahre, durch sie wird aller Dualismus auf immer vernichtet und alles abso-

[1] Gleich in dem ersten Stücke des kritischen Journals findet sich: „Über das absolute Identitätssystem und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund" (S. 1—90). Der Verfasser sowohl des in Rede stehenden Systems als auch dieses Gesprächs ist Schelling, der Freund ist Hegel. „Ich glaube", sagt der Freund, „nun deutlich zu sehen, daß der Gegensatz von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie bei Ihnen keinen anderen Sinn haben kann, als es hat, wenn Spinoza das erste Buch seiner Ethik de natura, von der Allheit, das zweite de mente, oder vom Ich überschrieben hat." Der Verfasser antwortet: „Keinen anderen" (S. 14). Aber das erste Buch der Ethik handelt nicht «de natura», sondern de D e o, und das zweite handelt «de mente», nicht als vom Ich, sondern als von einem M o d u s des Denkens.

lut Eins."[1] Wohlgemerkt: aller Dualismus, also auch der zwischen Denken und Ausdehnung, welcher in der Lehre Spinozas fortbesteht und durch ihr ganzes System hindurchwirkt! Schellings Philosophie ist Entwicklungslehre, was Spinozas Philosophie nicht ist und sein konnte.

4. Die neuen Aufgaben.

In dieser Entwicklungslehre, wie sie Schelling im Jahre 1801 begründet und systematisiert hat, sind zwei Bestimmungen enthalten, welche den Charakter des ganzen Systems betreffen und Fragen oder Aufgaben ungelöster und unentwickelter Art in sich schließen. Es handelt sich um das Prinzip und den Fortschritt.

1. Schelling hat das Prinzip als die absolute Identität (Subjekt-Objekt) oder die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, als die Vernunft oder das absolute Selbsterkennen bezeichnet, worin alle Arten des Seins als ewige Ideen begriffen sind. Es ist aber nicht genug, das Prinzip zu begreifen und durch Worte zu erklären, die wieder zu erklären sind, sondern alle in ihm enthaltenen Bestimmungen wollen geordnet und entwickelt werden. Die kurze Frage heißt: Was ist die Identität oder die Vernunft, die sich in allen Erscheinungen offenbart? Die entwickelte Antwort auf diese Frage gehört in das Identitätssystem als dessen Grundlehre oder Metaphysik. Eine solche Metaphysik fehlt dem Systeme Schellings, wie er dasselbe im Jahre 1801 beurkundet und in dieser Gestalt niemals verleugnet hat.

2. Die Vernunft oder das absolute Selbsterkennen erscheint in der Welt als Prozeß, als der Stufengang des Erkennens von der niedrigsten Stufe tiefster Bewußtlosigkeit (Materie) bis zur höchsten Stufe des Bewußtseins, wo die Identität als Wahrheit und Schönheit einleuchtet. Was im Absoluten Ideen sind, das sind in der Natur Potenzen. Diese fortschreitende Steigerung der Subjektivität, kraft deren das Subjektive aus jeder Objektivierung sich zu einer neuen Stufe oder Potenz seiner Tätigkeit erhebt, hat Schelling „die Methode der Potenzen oder des Potenzierens" genannt, er hat dieselbe als seine Erfindung stets in Anspruch genommen, niemals verleugnet, aber auch nie logisch dargelegt und gelehrt.[2]

---

[1] Ebendas. Buch II. Zweiter Abschn. Kap. XXIV. S. 454.

[2] Ebendas. Buch II. Zweiter Abschnitt. Kap. XXIV. S. 454. Kap. XXV. S. 461. Kap. XXXII. S. 548—563. Vgl. Vierter Abschnitt. Kap. XLVIII. S. 828—831. Vgl. Buch I. Kap. XIX. S. 265—267.

3. Wir müssen diesen beiden Aufgaben noch eine dritte hinzufügen. Schelling hat die Weltentwicklung mit einem lebendigen Kunstwerke verglichen, und nicht bloß verglichen, sondern sie als ein solches betrachtet, als ein lebendiges Kunstwerk, welches in dem ästhetischen Kunstwerk als dem menschlichen Genieprodukte gipfelt und sein Wesen offenbart. Er hat deshalb die philosophische Welterkenntnis wie die Erkenntnis eines Kunstwerks genommen, die nicht in einer noch so genauen Beschreibung besteht, sondern in einem der genialen Schöpfung kongenialen Verstande, der das Kunstwerk nachschafft oder reproduziert. Kongenialität ist auch Genialität, Nachschöpfung ist auch Schöpfung, Reproduktion oder Rekonstruktion ist auch Konstruktion. Die Werke der Natur wie die des Genies sind verkörperte Ideen, die als solche nicht erkannt werden, indem man sie bloß anschaut, wie die Körper, auch nicht, indem man sie bloß intelligiert, wie die Ideen, sondern indem man beide Erkenntnisarten in der intellektuellen Anschauung (intuitiver Verstand) vereinigt, welche Kant von den menschlichen Vernunftvermögen ausgeschlossen hatte, Schelling dagegen als das eigentliche Erkenntnisorgan der Philosophie ansieht und angesehen wissen will. Einer solchen Anschauung erfreute sich Goethe in seiner Art, die Natur zu betrachten. „Ich bin froh, daß ich meine Ideen sehen kann“, sagte er in einem seiner ersten, unvergessenen Gespräche mit Schiller (1794), als er diesem seine Lehre von der Pflanzenmetamorphose vorgetragen und den Urtypus der Pflanze auf dem Papier vorgezeichnet, Schiller aber den echt kantischen Einwurf gemacht hatte: „Das ist keine Erscheinung, sondern eine Idee!“

Wenn man Schellings Philosophie, wie öfter geschehen, mit der platonischen vergleicht, so darf man sich hauptsächlich auf diese zwei Punkte berufen: auf seine Lehre von den Ideen als den ewigen Arten des Seins und auf seine Anschauung der Welt als eines lebendigen Kunstwerks.

5. Der Weg zur Wahrheit.

Nun aber liegt zwischen dem gewöhnlichen Bewußtsein und der genialen, zum Erkenntnisorgan der Philosophie gehörigen Begabung eine Kluft, welche keine Lehre auszufüllen und zu ebnen vermag. Wenn die Philosophie die Erkenntnis der Wahrheit sein soll und will, so muß sie auch der Weg zur Wahrheit sein, sie muß den Weg zeigen und führen, der von den Anfängen des gewöhnlichen Bewußtseins von Stufe zu Stufe emporsteigt bis zu den Höhen des absoluten

Geistes, der sich im Weltall offenbart und dasselbe durchwaltet, und zwar bedarf es, um diesen Weg zu finden, keiner genialen oder privilegierten Geistesart, sondern, wie es im Wesen der Philosophie liegt, nur der aufrichtigen Liebe zur Wahrheit, denn es ist der Wahrheitstrieb, der das menschliche Bewußtsein bewegt und fortschreiten macht bis zum Endziel, wo die erreichte Wahrheit gleich ist der gewollten und gesuchten. Nichts anderes als die ehrliche Liebe zur Wahrheit ist der Kompaß, der das menschliche Bewußtsein auf seinem Wege zur Wahrheit leitet und stufenmäßig bis zu dem Standpunkt erhebt, wo ihm das Wesen der Dinge einleuchtet. Dieser Stufengang ist diejenige Entwicklung des Bewußtseins oder des Geistes, welche der philosophischen Erkenntnis vorausgeht und dieselbe begründet. Diese Stufen sind die Standpunkte, welche das Bewußtsein auf seinem Wege durchläuft und wodurch die Art und Weise bedingt ist, wie dem Bewußtsein die Objekte, dem Philosophen aber, der dem Gange des Bewußtseins nachforscht und zusieht, dessen Betrachtungsweisen und Arten des Wissens erscheinen: diese Vorstufen der philosophischen Erkenntnis sind darum die Erscheinungen des Wissens oder die Phänomena des Geistes, und die Wissenschaft dieser Vorstufen eine „Phänomenologie des Geistes".

Die nächsten Aufgaben, als Hegel im Jahre 1801 an Schellings Seite trat, lagen in der Verteidigung der Identitätslehre, in der Wegräumung und Vernichtung widerstreitender Ansichten, die in den Richtungen der Tagesphilosophie von seiten der Kleinen und der Großen sich der neuen Lehre in den Weg stellten. Unter den Kleinen erscheinen Reinhold im Bunde mit Bardili, der sogenannte gesunde Menschenverstand, wie denselben W. Tr. Krug in seinen Schriften (1800 und 1801) nahm und repräsentierte, der Skeptizismus, wie ihn G. E. Schulze (Änesidemus) in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie" (1802) erneuert hatte; unter den Großen sind die kantische, jacobische und fichtesche Philosophie zu verstehen, die als dualistische Systeme bekämpft und Reflexionsphilosophien genannt werden. Und daß Reinhold den Unterschied zwischen der Wissenschaftslehre und der Identitätsphilosophie noch nicht begriffen hatte, gab die Veranlassung zu der „Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie", womit Hegel seine philosophische Laufbahn als Schriftsteller eröffnete.

Zweites Kapitel.
Hegel im Bunde mit Schelling.

I. Die ersten Schriften.

1. Die Planetenbahnen.

Als Hegel auf dem Standpunkte der Identitätsphilosophie, die wir als Einheits- und Entwicklungslehre erklärt haben, seine Ideen systematisch zu ordnen begann, um ein allumfassendes, durchgängig gegliedertes, lehrbares Ganzes daraus zu machen, sah er diese drei Aufgaben vor sich: die metaphysische, die methodologische, welche mit der logischen Hand in Hand geht, und die phänomenologische. Er hat nie einen früheren Standpunkt gehabt, er hat den ergriffenen ausgebildet, aber niemals verändert, auch nicht in dem Sinne, in welchem von Fichte und Schelling gesagt werden darf, daß sie, ohne von sich abzufallen (wie man unverständigerweise oft gemeint hat), eine Reihe von Standpunkten vor den Augen der Welt durchgemacht und in Schriften bekundet haben. Diese Festigkeit und Einmütigkeit in dem Charakter des hegelschen Systems hat mit Recht zu seinem Ansehen in den Augen der Welt sehr viel beigetragen.

Das Prinzip der Identität des Idealen und Realen oder der Vernunft und Natur (identitas rationis et naturae) in Anwendung auf die Gesetze der Planetenbahnen ist der Grundgedanke dieser hegelschen Inauguraldissertation.[1] Es soll gezeigt werden, daß Vernunftgesetze in den Planetenbahnen herrschen, was alle vier Punkte betrifft: die Form der Bahn, das Verhältnis der Zeiten und Räume innerhalb der Bahn, das Verhältnis der Umlaufszeit zu den Entfernungen von der Sonne und das Verhältnis dieser Entfernungen selbst. In Ansehung der drei ersten Punkte herrschen die von dem großen deutschen Astronomen Johann Kepler entdeckten Gesetze: 1. die Planeten beschreiben, wie es ihrem Begriffe entspricht, da sie ihr Zentrum sowohl in sich als außer sich haben, eine exzentrische Zentralbewegung, d. h. eine Ellipse; 2. in dieser Bewegung beschreibt der Radius vektor in gleichen Zeiten gleiche Sektoren; 3. in den Umläufen der Planeten verhalten sich, wie es den Begriffen der Zeit und des Raumes entspricht, die Quadrate der Umlaufszeiten wie die Kuben der mittleren Entfernungen des Planeten von der Sonne.

---

[1] Werke. Bd. XVI (de orbitis planetarum). S. 1—29. (S. 28.) Vgl. Cloß, Otto, Das Problem der Gravitation. Heidelberg 1908. S. 45—60.

Was aber die Entfernungen oder Abstände der Planeten von der Sonne betrifft, so sollte das Gesetz der darin herrschenden Proportion noch entdeckt werden. Kant im achten Hauptstück seiner allgemeinen Naturgeschichte des Himmels hatte den ungeheuren Zwischenraum zwischen dem vierten und fünften Planeten, zwischen Mars und Jupiter, größer als die Fläche aller unteren Planetenkreise zusammengenommen, aus dem Mechanismus der Erzeugung des Jupiter zu erklären gesucht: dieser größte aller Planeten habe zu seiner Masse den Urstoff, der einst jenen Zwischenraum ausfüllte, an sich gerafft und verbraucht. Daher die Leere.[1]

Nun hatten die Astronomen Bode in Berlin und Titius in Wittenberg eine arithmetische Progression aufgestellt (Bode-Titiussche Reihe), nach welcher jene Abstände dergestalt fortschreiten, daß an fünfter Stelle eine Zahl stand, der zwar kein vorhandener Planet entsprach, aber ein noch zu entdeckender zwischen Mars und Jupiter entsprechen sollte. (Die Reihe ist durch spätere Entdeckungen hinfällig geworden.)

Hegel tadelte und verwarf den ganzen Versuch als unphilosophisch, da das Vernunftgesetz hier eine Reihe fordere, die nicht nach arithmetischen Differenzen, sondern nach Potenzen fortschreiten müsse; daher meinte er, daß die pythagoreische Zahlenreihe im Timäus, welche nach Potenzen der Zahlen 2 und 3 fortschreite, weit richtiger, weit natur- und vernunftgemäßer sei. Er ist dieser Hypothese zuliebe in ein rechtes Nest von Irrtümern geraten: er hätte erstens nicht sagen sollen die pythagoreische Zahlenreihe im Timäus, sondern die p l a t o n i s c h e Zahlenreihe im Timäus, er hätte zweitens die geozentrische und die musikalische Bedeutung dieser Zahlen nicht außer acht lassen sollen, auch hat er in den urkundlichen Zahlen eine Verbesserung anbringen wollen, die das Gegenteil war. Die urkundlichen Zahlen sind 1, 2, 3, 2^2, 3^2, 2^3, 3^3, also 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Statt 8 wollte Hegel, um den Fortschritt nicht aufzuhalten, 16 lesen. Was aber die Hauptsache war: an vierter Stelle stand die Zahl 4, an fünfter die Zahl 9; jener entsprach in der Planetenreihe der Mars, dieser der Jupiter, da lag nun der große Zwischenraum zwischen Mars und Jupiter offen und klar vor aller Augen.[2]

[1] Kants gesammelte Schriften. Herausg. von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Bd. I (1892). S. 343 flgd. — [2] «Quae series si verior naturae ordo sit, quam illa arithmetica progressio, inter quartum et quintum locum magnum esse spatium, neque ibi planetam desiderari apparet.» (S. 28.)

Während Hegel am 27. August 1801 in Jena diese seine Dissertation mit der Behauptung zu verteidigen hatte, daß zwischen Mars und Jupiter kein Planet zu suchen sei, war von Piazzi in Palermo am 1. Januar 1801 zwischen Mars und Jupiter schon die Ceres entdeckt worden!

Darüber ist nun bei den Gegnern der Philosophie, insbesondere der hegelschen, des Gelächters und Jubels kein Ende gewesen, namentlich bei solchen, die von Hegel und seinen Werken aus eigenem Studium nichts kennengelernt und durch Hörensagen auch kaum mehr erfahren hatten als diesen Irrtum. Zu tadeln ist Hegel, wenn man es einen Tadel nennen will, daß ihm die einige Monate früher in Palermo durch Piazzi stattgefundene Entdeckung der Ceres unbekannt geblieben war. Übrigens war der entdeckte Stern kein Planet, sondern ein planetenähnlicher Körper, ein „Planetoid oder Asteroid“, wie man deren zwischen Mars und Jupiter im Laufe unseres Jahrhunderts so viele entdeckt hat, daß sich deren Zahl nunmehr wohl gegen vierhundert beläuft.

Auch muß ich, mich selbst berichtigend, darauf hinweisen, daß Hegel nicht in der Form einer Behauptung, sondern einer bloßen *Hypothese* ausgesprochen hat, daß die Lücke zwischen Mars und Jupiter einleuchte, *wenn* die von ihm angeführte Reihe richtiger und naturgemäßer sei als jene arithmetische Progression: «quae series si verior naturae ordo sit» etc. In dieser und ähnlichen Fragen sind von jeher mannigfache Hypothesen gemacht worden, aus deren Nichtigkeit den Erfindern kein Vorwurf erwächst.[1]

Im Vordergrund der Schrift als das zu bekämpfende Objekt steht Newton mit seiner mathematischen Begründung der keplerschen Gesetze und Erklärung der Planetenbahnen, wie sich dieselbe in seinem berühmten Werk: „Die mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie“ findet. Wir sollen uns vorstellen, wie die Himmelskörper, welche die Sonne umkreisen, durch Kräfte getrieben werden, wie die Äpfel, die zur Erde herabfallen, und die Steine, die geschleudert werden und nach durchlaufener Flugbahn auch wieder zur Erde herabfallen. Die Planeten müssen kraft ihrer eigenen Schwere beständig fallen und kraft ihres von Gott empfangenen Stoßes zugleich beständig fliegen, weshalb sie genötigt sind, nach dem Parallelo-

---

[1] Vgl. darüber D. Fr. Strauß' kleinen und treffenden Aufsatz: „Die Asteroiden und die Philosophen“. (1854.) Gesammelte Schriften. Bd. II. S. 333—336.

gramm der Kräfte in jedem unendlich kleinen Zeitteil die diagonale Richtung zu nehmen, d. h. sich in kreisförmiger Bahn zu bewegen. Dies alles wird mathematisch oder geometrisch veranschaulicht, durch Punkte und Linien, die Punkte sind die Zentra, die geraden Linien die Kräfte und deren Richtung, die Zentripetal- und Zentrifugal- oder Tangentialkraft; die Quelle der ersten Kraft ist die Materie, die der zweiten ist Gott, beides ist auf mathematisch-mechanische Weise unbegreiflich und mysteriös, da man nicht begreifen kann, wie Gott stößt, und ebensowenig, wie die allgemeine Attraktion oder Gravitation, die in und durch alle Ferne wirkt, also ohne Druck und Stoß, einen Körper bewegen kann. Die Mathematik hat es mit bloßen Größen, die Astronomie dagegen mit Raum und Zeit, Materie und Kräften, Himmelskörpern und deren freier Bewegung zu tun: daher die bloße Mathematik nicht hinreicht, die physikalische Astronomie zu begründen und die Planetenbahnen zu erklären. Dazu gehört der naturphilosophische Begriff der Materie und ihrer notwendigen Entzweiung oder Differenzierung (Diremtion) in entgegengesetzte Kräfte.[1]

Nicht dieselbe Kraft ist es, wie Newton gelehrt hat, die den Apfel zur Erde zieht und den Planeten um die Sonne bewegt. Die Äpfel, wie Hegel an dieser Stelle scherzhaft bemerkt, haben in der Welt viel Unheil angerichtet, namentlich diese drei: der Apfel der Eva, der des Paris, und zuletzt der, welchen Newton gesehen hat, wie er vom Baume herabfiel, bei dessen Anblick ihm die Gravitationslehre aufgegangen sei. So lautet das abgegriffene Histörchen (tritissima historia). Der erste Apfel habe den Fall der Menschheit, der zweite den Untergang Trojas, der dritte die Miserien der Astronomie verschuldet. Die Philosophie möge sich vor dem Apfel in acht nehmen, er ist ein schlimmes Omen![2]

Nach Ciceros Worten habe Sokrates die Philosophie von der Betrachtung des Himmels auf die Erde herabgeführt, um das menschliche Leben zu erkennen und zu läutern; es sei nunmehr Zeit, daß die Philosophie wieder zum Himmel emporsteige, um nach Kopernikus, Galilei und Kepler die Planetenbahnen von neuem zu betrachten und ihre Gesetze so zu erkennen, daß daraus die Identität der Vernunft und der Natur einleuchte.[3]

---

[1] De orbitis planetarum. S. 5—17. — [2] De orbitis planetarum. S. 17—18. — [3] Ebendas. Bd. XVI. S. 2.

2. Die philosophische Differenz zwischen Fichte und Schelling.

Wenn man diese erste Schrift, welche Hegel in Buchform herausgegeben hat, mit seinen Aufsätzen im kritischen Journal vergleicht, so finden sich eine Reihe von Punkten, welche dort als selbständige Themata auftreten und hier im Laufe der Abhandlung als einschlägige Fragen teils berührt, teils erörtert werden, wie z. B. die geschichtliche Ansicht der Philosophie, die philosophische Kritik, der gesunde Menschenverstand, die Reflexion als Instrument der Philosophie u. a.[1] Überhaupt enthält das kleine Buch schon einen angesammelten Vorrat hegelscher Ideen, die sich dem Kenner der künftigen Lehre als Keime entwicklungsbedürftiger und entwicklungsfähiger Art darstellen. Freilich entbehrt die Sprache noch zu sehr die zur Belehrung des Lesers erforderliche plastische Deutlichkeit und Ausprägung und läßt in ihrer abstrakten, farblosen Haltung ohne alle Anschaulichkeit die Schwierigkeiten und Mängel empfinden, welche die Klagen über die Unverständlichkeit hegelscher Schreibart nicht mit Unrecht hervorgerufen haben.

1. Die nächste Veranlassung zu der genannten Schrift war durch Reinhold gekommen, der in seinen „Beiträgen" die Neuheit und Originalität der schellingschen Philosophie bestritt und dieselbe immer noch als einen Sprößling und Nebenzweig der fichteschen Wissenschaftslehre angesehen wissen wollte. In der beständigen Metamorphose seines philosophischen Standpunkts, die man eine „Metempsychose" genannt hat, war Reinhold von Kant zu Fichte, von Fichte zu Jacobi, von Jacobi zu Bardili fortgegangen oder vielmehr, wie Hegel meinte, er war auf diesem seinem letzten Wege, der ihn zu Bardili geführt hatte, wieder zu seiner eigenen „Elementarphilosophie" zurückgegangen und stand nunmehr, nachdem er diesen Kreislauf vollbracht, im Bunde mit Bardili gegen Schelling im Bunde mit Hegel, welchen letzteren die Geschicke der deutschen Philosophie für die nächste Zukunft anvertraut waren.[2] Sehr ungleiche Gegner!

2. Nun war es die Aufgabe Hegels, die Differenz der beiden philosophischen Systeme, zwischen denen der Streit um die Hegemonie zu führen war, in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen

---

[1] Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie. Werke. Bd. I. S. 159—296.

[2] Vgl. über Reinhold dieses Werk. Bd. VI. Buch I. Kap. I. S. 6—17. Über Reinholds Lehre: Kap. II—V. S. 17—59. Vgl. Differenz usf. S. 290—293.

Bedeutung zu erleuchten; er hatte nachzuweisen, daß Fichte zwar die Identitätsphilosophie begründet und ihr Prinzip festgestellt, keineswegs aber aus- und zu Ende geführt habe. Dies sei durch Schelling vermöge seiner Naturphilosophie, seines transzendentalen Idealismus und der Darstellung seines Systems der Philosophie geschehen, deshalb sei er als der eigentliche Repräsentant des Systems der absoluten Identität und als der siegreiche Philosoph auf der Höhe der Gegenwart zu betrachten.

In dem obigen Kapitel von „der Idee der Weltentwicklung", die ich geflissentlich an die Spitze dieses zweiten Buches gestellt habe, sind schon im wesentlichen die Differenzen dargelegt worden, welche zwischen der fichteschen und schellingschen Philosophie obwalten und auch das Thema des hegelschen Büchleins bilden.[1]

3. Mit vollkommener Richtigkeit hat Hegel in Kants Lehre, in der Vernunftkritik und zwar in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe die Wurzel erkannt, woraus die fichtesche Philosophie hervorgehen mußte. In dieser Untersuchung hatte Kant entdeckt, wie das Ich oder das reine Bewußtsein aus seinen Eindrücken und reinen Anschauungen (Raum und Zeit) die Erscheinungen, aus seinen Erscheinungen und reinen Verstandesbegriffen (Kategorien) die Erfahrungsobjekte und deren Zusammenhang, d. h. unsere gemeinsame Sinnenwelt hervorbringt und vorstellt. Dieses Ich ist das reine, wandellose, sich selbst gleiche, mit sich identische Ich. Hier ist das Prinzip der Identität: Ich = Ich nach dem Satze A = A, welches Fichte an die Spitze seiner Wissenschaftslehre gestellt hat.[2]

Dieses Ich ist das unsere gemeinsame, objektive Welt hervorbringende und vorstellende Ich, daher die Identität des Ich und der Welt, des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven, des Ich und des Nicht-Ich: hier ist das Identitätsprinzip: Ich = Alles nach dem Satze $A = B$, recht eigentlich das Grundthema der fichteschen Philosophie. Das Ich, wie Hegel in kürzester Formel sagt, ist Subjekt-Objekt; es ist Subjekt-Objekt als Ich, d. h. es ist „subjektives Subjekt-Objekt". In dieser Fassung liegt die unüberwundene und innerhalb der Wissenschaftslehre auch unüberwindliche Einseitigkeit und Schranke der fichteschen Philosophie. „Das reine Denken seiner selbst, die Identität des Subjekts und des Objekts, in der Form

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. I. S. 221 ff.
[2] Ebendas. S. 223—225. Hegels Werke. Bd. I. S. 161 flgd.

Ich = Ich ist Prinzip des fichteschen Systems; und wenn man sich unmittelbar an dieses Prinzip, sowie in der kantischen Philosophie an das transzendentale Prinzip, welches der Deduktion der Kategorien zugrunde liegt, allein hält, so hat man das kühn ausgesprochene echte Prinzip der Spekulation." Oder wie es in einer früheren Stelle heißt: „In dem Prinzip der Deduktion der Kategorien ist diese Philosophie echter Idealismus; und dies Prinzip ist es, was Fichte in reiner und strenger Form herausgehoben, und den Geist der kantischen Philosophie genannt hat". „In jener Deduktion der Verstandesformen ist das Prinzip der Spekulation, die Identität des Subjekts und Objekts, aufs Bestimmteste ausgesprochen. Diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden."[1]

4. Nun aber fordert das Prinzip der Identität Ich = Alles die folgerichtige Ergänzung, daß auch Alles (mithin auch das Nicht-Ich, d. h. die Natur und die Welt) = Ich sei oder gesetzt werde. Will man sich diesen Ideengang in der Form eines Syllogismus vorstellen — wir haben es hier mit identischen Sätzen zu tun —, so lautet derselbe: Ich = Ich, Ich = Alles, also Alles = Ich. Die Ausführung aber dieses letzten Satzes bedeutet nichts Geringeres als das werdende Ich, die werdende Intelligenz, d. h. den Stufengang der Welt, die Entwicklung der Natur und des Bewußtseins: diese beiden großen Themata der Naturphilosophie und des transzendentalen Idealismus. Das Prinzip der Identität Ich = Ich impliziert, wie aus der obigen Schlußform sogleich erhellt, den Satz „Alles = Ich", d. h. den Stufengang der Natur und des Geistes oder die Weltentwicklung; dieses Identitätsprinzip fordert, wie es Schelling genannt hat, den „Durchbruch in das freie offene Feld der objektiven Wissenschaft" und in diesem Gebiet seine Durchführung und Vollendung, ohne welche das Ich in Wahrheit nicht gleich Ich ist.

5. Dies aber hat Fichte weder getan noch vermocht; er hat die Forderung gestellt, aber nicht erfüllt. Das fichtesche System beginnt mit dem Prinzip Ich = Ich und endet mit dem Prinzip: das Ich soll gleich Ich sein. Der erste Satz verwandelt sich im Fortgange des Systems in den zweiten, oder um in der hegelschen Formel zu reden: das Prinzip der fichteschen Philosophie ist Identität des Subjekts und des Objekts, es ist Subjekt-Objekt, aber nur subjektives; das Prinzip

[1] Differenz usf. Werke. Bd. I. Vorerinnerung. S. 161 flgd. S. 163.

der schellingschen Philosophie ist Identität des Subjekts und des Objekts, es ist Subjekt-Objekt, aber objektives oder vielmehr sowohl subjektives als objektives, es ist beides vereinigt. Diesen Unterschied hat Reinhold nicht zu erkennen vermocht. In seinen Beiträgen ist „sowohl die Seite, von welcher das fichtesche System echte Spekulation und also Philosophie ist, übersehen worden, als auch die Seite des schellingschen Systems, von welcher dieses sich vom fichteschen unterscheidet, und dem subjektiven Subjekt-Objekt das objektive Subjekt-Objekt in der Naturphilosophie entgegenstellt, und beide in einem Höhern, als das Subjekt ist, vereinigt darstellt".[1]

6. Fichte hat durch die Bedeutung und Energie seiner Ideen Aufsehen und Epoche, aber durch deren Einseitigkeit und Schranke keineswegs Glück gemacht, denn die intellektuellen Bedürfnisse des Zeitalters waren schon nach jener entgegengesetzten Seite der Welt und Menschheit gerichtet, welche die fichtesche Philosophie unbebaut ließ. Die enthusiastische Aufnahme, welche Schleiermachers Reden über die Religion gefunden hatten, nahm Hegel als ein Sympton der geistigen Instinkte des Zeitalters, die nach Welt, Natur und Kunst usf. trachteten. „Wenn Erscheinungen, wie die Reden über die Religion, das spekulative Bedürfnis nicht unmittelbar angehen, so deuten sie und ihre Aufnahme, noch mehr aber die Würde, welche mit dunklerem oder bewußterem Gefühl Poesie und Kunst überhaupt in ihrem wahren Umfange zu erhalten anfängt, auf das Bedürfnis nach einer Philosophie hin, von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die sie in dem kantischen und fichteschen Systeme leidet, versöhnt, und die Vernunft selbst in eine Übereinstimmung mit der Natur gesetzt wird."[2]

7. Die geschichtliche Ansicht hat in den vorhandenen Systemen der Philosophie bisher nichts anderes gesehen als eine Kollektion von Mumien und einen Haufen von Zufälligkeiten: sie hat nicht erkannt, daß es Wahrheit gibt. Diese ist zu allen Zeiten eine und dieselbe, nämlich die Erkenntnis des Absoluten; das Absolute ist zu allen Zeiten Eines und dasselbe, nämlich die Einheit oder die Identität der herrschenden Gegensätze, von denen der menschliche Geist sich dergestalt innerlich ergriffen und entzweit fühlt, daß er nach der Überwindung und Versöhnung dieser Gegensätze strebt; in diesem Streben besteht das Bedürfnis der Philosophie, und auch dieses Bedürfnis ist zu allen Zeiten ein und dasselbe, seine Quelle ist die Entzweiung des

[1] Differenz usf. I. S. 164. [2] Ebendas. S. 165.

Geistes, und eine solche Entzweiung ist notwendig, da der Geist ewig entgegensetzend sich bildet. „Wenn das Absolute, wie seine Erscheinung, die Vernunft, ewig ein und dasselbe ist (wie es denn ist), so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie produziert und sich die Aufgabe gelöst, welche, wie ihre Auflösung, zu allen Zeiten dieselbe ist."[1] „Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit usw. und in eingeschränkteren Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren, sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität übergegangen."[2] In dieser Entzweiung liegt der Zustand, in seiner Versöhnung die Aufgabe des gegenwärtigen Geistes.

8. In seiner „Darstellung des Systems der fichteschen Philosophie" hat nun Hegel die schon dargelegten charakteristischen Grundmängel im einzelnen verfolgt und an der theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre, an der Rechts- und Sittenlehre nachgewiesen: wie Anfang und Ende, Prinzip und Resultat des fichteschen Systems keineswegs übereinstimmen, wie das Ich sich selbst objektiv sein will und soll, aber nicht wird, vielmehr das Prinzip Ich = Ich im Fortgange des Systems sich in das Prinzip „Ich soll = Ich sein" verwandelt und damit eigentlich in sein Gegenteil „Ich nicht = Ich" verkehrt, wie die Identität des Subjekts und des Objekts, dieses Prinzip des ganzen Systems, am Ende nur als Endziel, als Idee im kantischen Sinn, d. h. in beständigem Gegensatze zum wirklichen Leben gilt und zu gelten hat, wie diese Identität nicht erlebt, sondern immer nur erstrebt wird und erstrebt werden soll, so daß ein „endloses Streben und Sollen" der Weisheit letzten Schluß in der fichteschen Lehre ausmacht. Auch die Staatsweisheit kann hier das bürgerliche Leben nur durch ein endloses Bestimmen und Regulieren beherrschen, wie es sich recht deutlich in dem unerträglichen Polizei- und Paßsystem zeigt, welches Fichte zur Verhinderung und Verhütung der Verbrechen ausgedacht hat. „«Die Gemeinschaft ver-

---

[1] Differenz usf. „Mancherlei Formen, die bei dem jetzigen Philosophieren vorkommen. Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme." I. S. 167—169.

[2] Differenz. „Bedürfnis der Philosophie." Ebend. S. 173 f.

nünftiger Wesen» erscheint als «bedingt» durch die notwendige Beschränkung «der Freiheit, die sich selbst das Gesetz gibt, sich zu beschränken». Und der Begriff des Beschränkens konstituiert ein Reich der Freiheit, in welchem jedes wahrhaft freie, für sich selbst unendliche und unbeschränkte, d. h. schöne Wechselverhältnis des Lebens dadurch vernichtet wird, daß das Lebendige in Begriff und Materie zerrissen ist, und die Natur unter eine Botmäßigkeit kommt." „Der Notstand und seine unendliche Ausdehnung über alle Regungen des Lebens gilt als absolute Notwendigkeit. Diese Gemeinschaft unter der Herrschaft des Verstandes wird nicht so vorgestellt, daß sie selbst es sich zum obersten Gesetze machen müßte, diese Not des Lebens, in die es durch den Verstand gesetzt wird, und diese Endlosigkeit des Bestimmens und Beherrschens in der wahren Unendlichkeit einer schönen Gemeinschaft aufzuheben: die Gesetze durch Sitten, die Ausschweifungen des unbefriedigten Lebens durch geheiligten Genuß und die Verbrechen der gedrückten Kraft durch mögliche Tätigkeit für große Objekte entbehrlich zu machen; — sondern im Gegenteil die Herrschaft des Begriffs und die Knechtschaft der Natur ist absolut gemacht und ins Unendliche ausgedehnt." Dieser schönen, für Hegels Denkart höchst charakteristischen Stelle füge ich noch die folgende hinzu, die es dem fichteschen Systeme vorhält, daß die Gerechtigkeit in seinem Sinn die Welt nicht befreit und verschönt, sondern verunstaltet und verwüstet. „Fiat justitia, pereat mundus ist das Gesetz, nicht einmal in dem Sinne, wie es Kant ausgelegt hat: «Das Recht geschehe, und wenn auch alle Schelme in der Welt zugrunde gehen»; sondern: das Recht muß geschehen, obschon deswegen Vertrauen, Lust und Liebe, alle Potenzen einer echt sittlichen Identität, mit Stumpf und Stiel, wie man sagt, ausgerottet werden würden."[1]

9. Aus der „Vergleichung des schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem fichteschen" erhellt nunmehr die Differenz beider, welche eben darin besteht, daß die Identität der Subjektivität und Objektivität, die als solche alle Gegensätze in sich vereinigt und darum die absolute Identität heißt, nicht bloß der Welt vorschwebt als die Idee oder das Endziel, das stets zu erstrebende und nie zu erreichende, sondern der Welt als ihr innerstes Wesen zugrunde liegt und sie bewegt, sich in ihr offenbart und in der fortschreitenden

[1] Differenz usf. „Darstellung des fichteschen Systems." Werke. I. S. 205 bis 249. (S. 236 flgd., S. 238—239, S. 242 flgd.)

Stufenreihe der Dinge erscheint, d. h. in der Entwicklung sowohl der Natur als des Geistes, weshalb auch die Wissenschaft vom Absoluten oder die Philosophie sich in zwei Wissenschaften darstellt, nämlich in der Naturphilosophie und in dem transzendentalen Idealismus. „Keine der beiden Wissenschaften kann sich als die einzige konstituieren, keine die andere aufheben. Das Absolute würde hierdurch nur in Einer Form seiner Existenz gesetzt; und so wie es in der Form der Existenz sich setzt, muß es sich in einer Zweiheit der Form setzen. Denn Erscheinen und Sichentzweien ist Eins. Wegen der inneren Identität beider Wissenschaften — da beide das Absolute darstellen, wie es sich aus den niedrigen Potenzen Einer Form der Erscheinung zur Totalität in dieser Form gebiert — ist jede Wissenschaft ihrem Zusammenhange und ihrer Stufenfolge nach der anderen gleich. Eine ist ein Beleg der andern; wie ein älterer Philosoph davon ungefähr so gesprochen hat: «Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen» ‚(des Subjektiven)' «ist derselbe, als der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge» ‚(des Objektiven)'. Alles ist nur in Einer Totalität; die objektive Totalität und die subjektive Totalität, das System der Natur und das System der Intelligenz ist Eines und eben dasselbe; einer subjektiven Bestimmtheit korrespondiert eben dieselbe objektive Bestimmtheit."[1]

Der ältere Philosoph, welchen Hegel auch angeführt hat, ist Spinoza im zweiten Buch seiner Ethik. Wir haben schon oben dieser Vergleichung des schellingschen Systems der Philosophie mit dem Systeme Spinozas gedacht, und daß Schelling und Hegel ihr das Wort geredet haben, auch daß sie dem ersteren sehr willkommen war; aber sofern diese Vergleichung zur Erläuterung und zum Verständnis der Lehre Schellings dienen soll, muß sie zurückgewiesen werden, denn sie ist falsch und führt in die Irre. Die angeführten Sätze Spinozas gründen sich auf den völligen Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung als den beiden göttlichen Attributen, das System Schellings dagegen will völlig antidualistisch sein und legt auf diesen seinen antidualistischen Charakter ein sehr nachdrückliches Gewicht.[2]

In der Lehre Spinozas sind der ordo rerum und der ordo

---

[1] Differenz usf. „Vergleichung des schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem fichteschen." I. S. 250—272. (S. 263.)

[2] S. oben Buch II. Kap. I. S. 229.

idearum zwei einander koordinierte Reihen und müssen es sein; in der Lehre Schellings dagegen sind sie in einer und derselben kontinuierlich fortschreitenden Reihe begriffen und müssen es sein, denn sie bilden die Stufen der Weltentwicklung und vermitteln den reellen Gegensatz von Natur und Geist. Darüber läßt Hegel keinen Zweifel. „Weil das Absolute in beiden dasselbe ist, so sind die Wissenschaften selbst nicht in ideeller, sondern in reeller Entgegensetzung, und deswegen müssen sie zugleich in Einer Kontinuität, als eine zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden." „Das Mittlere, der Punkt des Übergangs von der sich als Natur konstruierenden Identität zu ihrer Konstruktion als Intelligenz, ist das Innerlichwerden des Lichts der Natur; — der, wie Schelling sagt, «einschlagende Blitz des Ideellen in das Reelle»." „Dieser Punkt, als Vernunft der Wendepunkt beider Wissenschaften, ist die höchste Spitze der Pyramide der Natur, ihr letztes Produkt, bei dem sie, sich vollendend, ankommt."[1]

3. Die philosophische Differenz zwischen Schelling und Hegel.

1. Es entsteht nun die Frage, ob Hegel, indem er die „Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie" auseinandersetzt, mit dem letzteren, wie es den Anschein hat, völlig übereinstimmt, oder ob nicht im Fortgange dieser seiner vergleichenden und kritischen Betrachtung auch der Differenzpunkt zwischen Schelling und ihm zwar nicht in hervorgehobener und ausdrücklicher, doch in bemerkbarer Weise zum Vorschein kommt? Da die kritische Vergleichung dieser beiden jüngsten und wichtigsten Systeme der nachkantischen Philosophie sich bis zu deren Entgegensetzung spannt, so war es der hegelschen Betrachtung und Denkart sehr nahegelegt, auch hier die Versöhnung der Gegensätze zu suchen und eine *Synthese zwischen Fichte und Schelling* zu erstreben, gewissermaßen die Identität beider, die dann einen neuen *ihr eigenen* Standpunkt ausmachen würde. Schon in seinen frankfurter Studien war ein solcher Standpunkt angelegt und vorbereitet.[2]

2. Zu diesem Zweck mußten die Prinzipien der beiden entgegengesetzten Systeme zusammengedacht und ineinsgesetzt werden: das Ich im kantisch-fichteschen Sinne und die absolute Identität im Sinne Schellings, das Absolute und das Ich als Selbstbewußt-

[1] Differenz usf. I. S. 267 u. 268. — [2] S. oben Buch I. Kap. V. S. 54.

sein oder Geist, woraus sich auf kürzestem Wege die Idee des absoluten Geistes ergibt, als das durchgängige Prinzip und Thema der hegelschen Philosophie, als deren Anfang, Mitte und Ende.

3. An das System der schellingschen Philosophie, wie wir dieselbe im Jahre 1801 vor uns sehen, ist eine Frage zu stellen, welche zwar nicht unbeantwortet, aber ungelöst bleibt, eine Grundfrage von tiefster Bedeutung: wie verhält sich das Absolute zu den Dingen, zu der Welt und Weltentwicklung? Schelling hat dieses Verhältnis so erklärt, daß das Absolute in der „totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven", die Welt dagegen in der Differenzierung beider besteht und darum als Entwicklung erscheint, sowohl als reelle wie als ideelle Reihe, dort mit dem überwiegenden Pole des Objektiven, hier mit dem des Subjektiven. Innerhalb der absoluten Identität gibt es keine Gradunterschiede des Subjektiven und Objektiven, die letzteren können daher (wenn sie sind) nur außerhalb der ersteren sein und, da diese gleich ist der absoluten Totalität, außerhalb dieser. „Was außerhalb der absoluten Totalität ist", sagt Schelling, „nenne ich in dieser Rücksicht ein einzelnes Sein oder Ding." Mithin ist die Differenzierung des Subjekt-Objekts der Grund aller Abstufung und Entwicklung, aller Einzelheit und Endlichkeit.[1]

Hier zeigt sich in dem System der schellingschen Philosophie ein neuer Dualismus zwischen dem Absoluten und der Welt, der den einheitlichen und antidualistischen Charakter des Systems gefährdet und welchen zu tilgen, zuletzt zu bekräftigen Schelling viele Zeit und Mühe aufgewendet hat, nicht mehr in der Fühlung und im Einklange mit seinem Zeitalter. Darüber ist ein halbes Jahrhundert vergangen, die erste Hälfte des neunzehnten.

Nun ist kein Zweifel, daß Hegel diesen der Lehre Schellings inwohnenden dualistischen Grundzug wohl erkannt hat und selbst bedacht war, den einheitlichen oder monistischen Charakter der Identitätsphilosophie zu wahren und festzuhalten. Hier liegt die Differenz zwischen Schelling und ihm, die in seiner Schrift über die Differenz zwischen Fichte und Schelling unausgesprochene, geschweige in gegnerischer Weise berührte, wohl aber aus ihren Konsequenzen erkennbare.

Die Konsequenzen nämlich sind folgende: die Welt und ihre

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VI (3. Aufl.). Buch II. Dritter Abschnitt. Kap. XXXII. S. 551.

Entwicklung ist nicht außerhalb des absoluten Geistes, sondern in ihm, von ihm durchdrungen, geleitet und zu seinem Wesen gehörig, so daß der absolute Geist in die Weltentwicklung eingeht und diese selbst die Geschichte des Absoluten oder Gottes ausmacht, die Zeugung und Offenbarung des Logos. Es ist hier nicht der Ort, über und gegen diese Auffassung Fragen und Einwürfe zu erheben, diese gehören in die Beurteilung des hegelschen Systems, welche der Darstellung desselben nachzufolgen hat; es ist hier nur festzustellen, daß Hegel schon in seiner Schrift über die Differenz zwischen Fichte und Schelling erklärt hat: die Entzweiung oder Differenzierung des Subjektiven und Objektiven, d. h. die Weltentwicklung ist nicht außerhalb des Absoluten, sondern in ihm. Dann aber ist das Absolute auch nicht „die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven", von welcher Hegel in der Vorrede seiner Phänomenologie bemerkt hat, „sie sei die Nacht, in der, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind". Er hat es nicht erst dort, sondern schon hier gesagt, wenn auch nicht mit denselben Worten.[1]

In dieser Beziehung müssen folgende Stellen als höchst bedeutsam und charakteristisch erscheinen. „Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beider, so wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz; — das Nichts das Erste, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein als Werden, die Entzweiung in das Absolute als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche als Leben zu setzen." „Die Vernunft setzt sie (nämlich das Subjekt und das Objekt) als Subjekt-Objekt, also als das Absolute — und das einzige Ansich ist das Absolute. Sie setzt sie als Subjekt-Objekt, weil sie es selbst ist, die sich als Natur und als Intelligenz produziert und sich in ihnen erkennt." „Die ursprüngliche Identität . . . muß beides vereinigen in die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objektiv werdenden Absoluten: in die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Wortes vom Anfang."[2]

[1] Phänomenologie. Vorrede. Werke. Bd. II. S. 13.

[2] Differenz usf. Bedürfnis der Philosophie. S. 177. Vergleichung des schellingschen Prinzips der Philosophie mit der fichteschen. S. 257. S. 269. (Ich habe die Worte gesperrt, die ich dem Leser vor Augen rücken wollte.)

Drittes Kapitel.
Hegels Aufsätze im kritischen Journal.

I. Philosophie und Unphilosophie.
1. Die philosophische Kritik.

Zwanzig Jahre waren seit der Erscheinung der kantischen Vernunftkritik verflossen, als Schelling und Hegel im Jahre 1801 das kritische Journal gründeten, um dem Einzuge ihrer neuen Philosophie den Weg zu bereiten und der Unphilosophie, wie Hegel seinem frankfurter Freunde gegen Ende des Jahres geschrieben hatte, mit allerhand Waffen, Knitteln, Pritschen und Peitschen recht derb zu Leibe zu gehen.[1] Er war es, der die Waffen zu führen hatte. Die mächtigen und unvergleichlichen Anregungen, die von den Werken Kants ausgegangen und in die weitesten, geistig bewegten Kreise eingedrungen waren, hatten die philosophischen Interessen außerordentlich gefördert, die philosophischen Neigungen und Talente, wahre und eingebildete, geweckt, philosophische Versuche und Systeme in Menge hervorgerufen, mit einem Worte eine philosophische Saat ausgestreut, die in üppigster Weise emporgeschossen war. Nachdem große Dichter in der Sprache geherrscht haben, werden die Verse wohlfeil. „Weil ein Vers dir gelingt in einer gebildeten Sprache, die für dich dichtet und denkt, meinst du ein Dichter zu sein?" Nachdem große Denker die Verstandeskultur vervielfältigt und geschärft haben, werden die Ideen wohlfeil, und nun betreiben viele das Ideengeschäft, die sich zum Philosophen verhalten, wie jener Versemacher zum Dichter. Bei der großen Konkurrenz und dem Angebot philosophischer Produkte, die auf den Büchermarkt kommen, ist zu fürchten, daß die Leser in Konfusion und in die Irre geraten, wenn sie nicht über den Wert und den Unwert der philosophischen Waren belehrt werden und dadurch lernen, Gold und Katzengold zu unterscheiden. Diese Belehrung erteilt die philosophische Kritik. Darum hat Hegel seine journalistische Tätigkeit mit dem Aufsatz „über das Wesen der philosophischen Kritik" eröffnet.[2]

Wie die Kunstkritik die Idee der schönen Kunst, so setzt die philosophische Kritik die Idee der Philosophie voraus, um ihr das gegebene philosophische Werk zu subsumieren und nach dieser

---

[1] S. oben Buch I. Kap. VI. S. 58. — [2] Werke. Bd. XVI. S. 33—49.

Richtschnur zu beurteilen. Da nun die Idee oder Aufgabe der Philosophie in der Erkenntnis der Vernunft besteht, diese aber eine ist, denn es gibt nicht viele und verschiedene Vernünfte, so ist auch die Philosophie nur eine, ihre Werke aber sind verschieden nach der Art und dem Grade, wie die Idee der Philosophie in denselben hervortritt, und nach dem Umfange, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat. Dies sind die Punkte, welche die philosophische Kritik in das Auge zu fassen und deutlich zu machen hat.

Es gibt auch philosophische Ideen, die Interesse erregen und verdienen, aber unentwickelt, also ohne Umfang geblieben sind und bleiben, daher sie keinen anderen Wert haben, als die Geburten oder Abdrücke schöner Seelen zu sein, welche die Arbeit des Denkens gescheut haben, oder, wie Hegel sagt, „die Trägheit hatten, sich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren".

Oder die Idee der Philosophie tritt uns wohl in entwickelteren Formen entgegen, aber durch die Subjektivität, es sei nun als Person oder als Prinzip, gehemmt und getrübt, wenn nicht gar unterdrückt und bekämpft; der Kern ist in der Schale der Subjektivität stecken geblieben und nicht zum wahren Durchbruch gelangt, wenn er nicht etwa gar von dieser Schale gewaltsam zurückgehalten und am Durchbruch gehindert wird. „An den hierdurch getrübten Schein der Philosophie hat sich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunterzureißen." Sie wird, wo sie die Idee im Zustande der Hemmung findet, das Streben des Philosophen anerkennen und die Schale aufreiben, die das innere Aufstreben noch hindert, den Tag zu sehen; sie wird, wo sie die Subjektivität im Kampf mit der Idee findet, bemüht, sich derselben zu erwehren, die Winkelzüge und die Ohnmacht dieses Kampfes aufdecken. „Denn wahre Energie jener Idee und Subjektivität sind unverträglich."[1] Dieser Ausspruch Hegels ist sehr wichtig und erklärt uns Richtung und Gang seiner kritischen Aufsätze, er enthält schon die Ankündigung seines Feldzugs gegen die Subjektivitätsphilosophien des Zeitalters.

Es ist von denjenigen Arten philosophischer Werke die Rede gewesen, welche etwas mit der Idee der Philosophie gemein haben. Nun aber gibt es auch solche sogenannte philosophische Werke,

[1] Werke. Bd. XVI. S. 33—38.

welche mit dieser Idee gar nichts gemein haben, die leerer Wortdunst sind ohne allen inneren Gehalt, nur Schale ohne allen Kern, eitles Gerede oder vielmehr „Geschwätz", die Formen und Worte, in welchen große philosophische Systeme sich ausdrücken, nachäffend, leer und wegen dieser Leere allgemein verständlich: lauter Werke, die nichts anderes repräsentieren als die Unphilosophie und die Plattheit. „Da es nichts Ekelhafteres gibt als diese Verwandlung des Ernstes der Philosophie in Plattheit, so hat die Kritik alles aufzubieten, um dies Unglück abzuwehren." „Diese verschiedenen Formen", so fährt Hegel fort, „finden sich im allgemeinen mehr oder weniger herrschend in dem jetzigen deutschen Philosophieren, worauf dieses kritische Journal gerichtet ist."[1]

Solche halbphilosophische und völlig unphilosophische Produkte sind, da das Philosophieren in die Mode gekommen ist, in Menge vorhanden, und da bei der Leichtigkeit des Philosophierens jeder Dilettant ein Originalphilosoph scheinen möchte, so könnte man sich versucht fühlen, das gegenwärtige Zeitalter in Deutschland mit jenem Zustande der Philosophie in Griechenland zu vergleichen, als jeder vorzüglichere philosophische Kopf die Idee der Philosophie nach seiner Individualität ausarbeitete. Aber die Vielheit und Mannigfaltigkeit ist nicht gleich der Fruchtbarkeit, und die Originalität des Genies ist verschieden von der Besonderheit, die sich für Originalität hält und ausgibt. „Eine Versammlung solcher origineller Tendenzen und des mannigfaltigen Bestrebens nach eigenen Formen und Systemen bietet mehr das Schauspiel der Qual der Verdammten, die entweder ihrer Beschränktheit ewig verbunden sind, oder von einer zu der andern greifen und alle durchbewundern, und eine nach der andern wegwerfen müssen, als das Schauspiel des freien Aufwachsens der mannigfaltigsten lebendigen Gestalten in den philosophischen Gärten Griechenlands dar."[2] Unter den „Verdammten", die alles durchbewundern und wieder wegwerfen, steht uns Reinhold vor Augen.

2. Der gemeine Menschenverstand.

1. Wenn die spekulative Philosophie zu Ergebnissen geführt hat, welche dem gewöhnlichen Bewußtsein mit seiner natürlichen Ansicht der Dinge widerstreiten, so erhebt sich die letztere als «bon sens» oder „gesunder Menschenverstand" und macht das Recht der

[1] Werke. Bd. XVI. S. 38. — [2] Ebendas. S. 39 u. 40.

natürlichen Wahrheiten geltend, die nicht zu bestreiten, nicht wegzureden, auch nicht zu begründen seien, da sie vielmehr alle andern Wahrheiten zu begründen haben. So hat in der deutschen Aufklärung Engels „Philosoph für die Welt“ sich zu den metaphysischen Systemen der neuen Zeit, so auch Thomas Reid und die schottische Schule zu Hume verhalten. Dieser hatte sowohl die Substantialität der Dinge als auch deren notwendigen Zusammenhang (Kausalität) bestritten und in Abrede gestellt; Thomas Reid und die schottische Schule stellten beides unter den unantastbaren Schutz des «common sense» oder „gemeinen Menschenverstandes“. Nun suchte gegenüber dem transzendentalen Idealismus, wie sich derselbe in Kant, Fichte und Schelling, namentlich in den beiden letzteren entwickelt hatte, Wilh. Traugott Krug mit seinen „Briefen über die Wissenschaftslehre“, „über den neuesten Idealism“ und seinem „Entwurf eines neuen Organons der Philosophie“ (1800 und 1801) ein ähnliches Verhältnis einzunehmen. Er war mit Hegel gleichaltrig (1770—1842), damals Adjunkt der philosophischen Fakultät in Wittenberg und ist in der Folge als Professor in Frankfurt a. O., Königsberg und Leipzig ein maßloser Vielschreiber geworden, als welchen er sich schon in den genannten Schriften angekündigt hat. Die Art und Weise, wie Krug mit seiner nüchternen, dünkelvollen und langweiligen Manier die Rechte des gesunden Menschenverstandes gegen den Tiefsinn der Transzendentalphilosophen zur Geltung bringen wollte, erschien in Hegels Augen als ein besonderer Fall des Gegensatzes der Unphilosophie gegen die Philosophie; daher schrieb er den Aufsatz: „Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, — dargestellt an den Werken des Herrn Krug“.[1]

2. Der ganze Aufsatz trägt die grobsatirische Färbung, welche Krug schon durch seine lächerlich manirierte Schreibart, die orthographische wie die grammatische, herausgefordert hatte. Er schrieb „Dedukzion“, „Abstrakzion“ usf.; er schrieb die Termini zur Bezeichnung philosophischer Richtungen und Begriffe in einer Weise, die weder griechisch, noch lateinisch, noch französisch, sondern sinn- und geschmacklos war: „Dogmatism“, „Idealism“, „Realism“, „Organism“, und deklinierte sie auch: „des Dogmatismes“, „dem Dogmatisme“ usf.

3. Das Material seiner Philosophie waren „die Tatsachen des

---

[1] Krit. Journal. I. St. 1. (1802.) Werke. Bd. XVI. S. 50—69.

Bewußtseins", darunter drei Grundtatsachen als philosophische Fundamentalwahrheiten, nämlich die zweifellosen Gewißheiten des eigenen Daseins, des Daseins anderer Dinge und des Zusammenhangs beider. Das gesamte Material läßt sich zurückführen auf eine einzige Grundform, nämlich die Verbindung oder Synthese zwischen Bewußtsein und Tatsache, worin die Transzendentalphilosophie und die Erfahrungsphilosophie vereinigt sind, denn jene legt ihr Gewicht auf das Bewußtsein und diese das ihrige auf die Tatsachen. Daher nennt Krug seinen Standpunkt „transzendentalen Synthetism". Es gibt der Tatsachen des Bewußtseins zahllose ohne Sammlung, Ordnung und Einheit, nach Hegels Spottvers[1]: „Es geht alles durcheinander, wie Mäusedreck und Koriander". Diese Tatsachen zu ordnen und einzuteilen ist die Aufgabe eines neuen Organons der Philosophie, zu dessen Ausführung Krug acht Bände in Aussicht stellt.

4. Diese Tatsachen sollen geordnet, nicht aber deduziert werden, wie die Transzendentalphilosophen die notwendigen Handlungen der Intelligenz, der bewußtlosen und der bewußten, deduzieren und fordern, daß sie deduziert werden. Um sie ad absurdum zu führen, verlangt Krug von Schelling, daß er seine (Krugs) Schreibfeder deduzieren möge, als ob diese seine Schreibfeder eine notwendige Handlung der Intelligenz wäre, da sie doch nicht einmal ein zufälliges Werkzeug der Intelligenz ist! Durch eine solche Absurdität eine so wichtige wie schwierige Aufgabe der Philosophie ad absurdum führen zu wollen, war in der Tat sehr lächerlich, und Hegel hat auch diese als Beispiel ausgebotene Schreibfeder Krugs nach Gebühr lächerlich gemacht.

5. Die Tatsachen sind im Bewußtsein, und das Bewußtsein ist (nicht gleich Ich, sondern) im Ich, als ob das Ich ein großes Gefäß wäre, das alles Mögliche in sich schließt. Das ist nun Krugs eklektische Art, die mit dem gemeinen Menschenverstande Hand in Hand geht. „Nach dem Bisherigen", sagt Hegel, „muß der Synthetismus des Hrn. Kr. auf folgende Weise gedacht werden: Man stelle sich einen Krug vor, worin reinholdisches Wasser, kantisches abgestandenes Bier, aufklärender Sirup, Berlinismus genannt, und andere dergleichen Ingredienzien durch irgend einen Zufall als Tatsachen enthalten sind; der Krug ist das Synthetische derselben

[1] Zitat aus Goethes „Fastnachtsspiel vom Pater Brey", 1774.

= Ich; nun tritt aber Einer hinzu und bringt in jenes Gesödel dadurch eine Einheit, daß er die Dinge sondert, eines nach dem andern riecht und schmeckt oder wie das zu machen ist, vornehmlich von anderen hört, was da hineingekommen sei, und nun eine Erzählung davon macht; dieser ist nun die formale Einheit, oder philosophisches Bewußtsein." „Wenn ich", sagt Krug, „nur die Tatsachen meines Bewußtseins richtig aufgefaßt und verständlich dargestellt habe, so wird kein Philosoph in der Welt die von mir aufgestellten Prinzipien ableugnen können; selbst der Skeptiker wird sie zugeben müssen."[1]

3. Der neueste Skeptizismus.

Der Skeptiker kam wie gerufen. Vor zehn Jahren (nicht acht, wie Hegel schrieb) war G. E. Schulze unter dem Namen des alten Skeptikers Änesidemus wider Kant und Reinhold aufgetreten und hatte die Vernunftkritik des einen, die Elementarphilosophie des anderen, insbesondere die Lehre beider von dem Dinge an sich mit einer Reihe von Gründen angefochten, welche die bezweckte Widerlegung der kritischen Philosophie zwar keineswegs erreicht, wohl aber eine wichtige Veränderung im Verständnis derselben und in der Auffassung ihrer Lehre von dem Dinge an sich zur Folge gehabt hatten.[2] Jetzt, nachdem Fichte und Schelling ihre fortschreitenden Systeme ausgeführt, erschien Schulze von neuem auf dem Schauplatz mit einem sehr umfangreichen Werk, dessen erster Band vier Alphabete zählte: „Kritik der theoretischen Philosophie" (1802).

1. Bei der Bedeutung, welche der Skeptizismus in der Geschichte der Philosophie, der älteren wie der neueren, gehabt und verdient hat, kann natürlich nicht die Rede davon sein, ihn zur Unphilosophie zu rechnen; wohl aber muß im Wesen desselben die edle Art von der gemeinen unterschieden werden: die gemeine Art gehört zur Unphilosophie, dieser neueste schulzesche Skeptizismus ist von der gemeinen Art und ein Exempel der Unphilosophie. Daher schreibt Hegel seinen kritischen Aufsatz: „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten".[3]

2. Schon die Art und Weise, wie dieser neueste Änesidemus seinen Skeptizismus, das ist die Lehre von der Unmöglichkeit einer

[1] Werke. Bd. XVI. S. 65. S. 69.
[2] Vgl. dieses Werk. Bd. VI (3. Aufl.). Buch I. Kap. V. S. 51—59.
[3] Krit. Journal. I. St. 2. (1802.) Werke. Bd. XVI. S. 70—130.

Erkenntnis der letzten Gründe, also von der Hinfälligkeit aller Metaphysik und theoretischen Philosophie, begründet, ist ein rechtes Beispiel der Unphilosophie. Weil die philosophischen Ansichten und Systeme nicht übereinstimmen, sondern einander widerstreiten; weil die Bestrebungen „so vieler mit den größten Talenten und mannigfaltigsten Einsichten versehener Männer" sich als erfolglos erwiesen haben! Das heißt dem Volke so recht nach und aus dem Munde reden: die Übereinstimmung aller gilt als ein Kriterium der Wahrheit, während sie viel eher als ein Kriterium der Torheit gelten sollte. Aus der Ungunst des Erfolgs oder des Schicksals wird auf den Unwert der Bestrebungen geschlossen. „Wenn ja die Erwägung des Schicksals ein Moment in der Achtung und Ergreifung einer Philosophie werden könnte, so müßte nicht die Allgemeinheit, sondern im Gegenteil die Nichtallgemeinheit ein Moment der Empfehlung sein, da es begreiflich ist, daß die echtesten Philosophen nicht die sind, welche allgemein werden."

3. Diese Begründung des Skeptizismus aus dem Mangel der Allgemeingültigkeit und Popularität der Systeme ist nicht bloß ganz unphilosophisch, sondern auch tatsächlich falsch. Wenn man die bedeutenden Systeme vergleicht — nicht jeder „Gedankenpilz" ist ein System oder eine Philosophie —, so ist ihre Übereinstimmung weit größer als ihre Differenz. „Ich habe gefunden", sagte Leibniz, „daß die Schulen zum guten Teil in ihren Behauptungen recht haben, nicht in dem, was sie verneinen." Der Streit der Systeme beweist ihre Übereinstimmung in den Prinzipien, denn sonst wäre kein Streit möglich: «contra principia negantes non est disputandum». Wenn aber nach einer ruhigen und tiefer blickenden Vergleichung der Systeme in den Hauptsachen die Übereinstimmung, in den Nebensachen die Differenzen bestehen, so ist es das Zeichen einer sehr oberflächlichen Ansicht der philosophischen Systeme, wenn man *nur* ihre Differenzen erblickt. Auf einer so oberflächlichen und falschen Ansicht von den historisch gegebenen Philosophien beruht der neueste Skeptizismus. Hier findet sich kein Grund, an der Erkenntnis der Wahrheit zu zweifeln oder, wie Hegel sich ausdrückt, indem er seine Worte lateinisch konstruiert: „es fällt die Bescheidenheit und die Hoffnungslosigkeit weg, das zu erreichen, was nur die oberflächliche Ansicht den ehrwürdigen Männern mißlungen zu sein sich beredet".[1]

[1] Werke. Bd. XVI. S. 70—73.

4. Soll dennoch die wahre Erkenntnis der Dinge unmöglich sein und bleiben, so muß sich dieses Unvermögen der menschlichen Vernunft auf einen Erbfehler gründen, welchen Schulze in seinem Werke entdeckt und dargetan haben will. Dieser Erbfehler liege darin, daß wir unser Bewußtsein nicht zu überschreiten und die ihm verborgenen Dinge nicht zu erkennen vermögen, also in der Unerkennbarkeit der Dinge an sich. Wir haben vor uns das Feld der gemeinen Erfahrung oder Wirklichkeit und vermuten hinter ihm die Dinge an sich „als Gebirge von einer ebenso gemeinen Wirklichkeit, die jene andere Wirklichkeit auf ihren Schultern trage". „Das Vernünftige, das Ansich kann sich Hr. Sch. gar nicht anders vorstellen als wie einen Felsen unter Schnee." „Es ist nicht möglich, das Vernünftige und die Spekulation auf eine rohere Weise aufzufassen." „Er hat", sagt Hegel an einer späteren Stelle, „die kantische Philosophie in die möglichst krasseste Form gegossen, wozu der Verfasser durch den Vorgang der reinholdischen Theorie und anderer Kantianer allerdings berechtigt war; und sie nicht anders als in der Gestalt des krassesten Dogmatismus begriffen, der eine Erscheinung und Sachen an sich hat, die hinter der Erscheinung wie unbändige Tiere hinter dem Busch der Erscheinung liegen."[1]

5. Dem neuesten Änesidemus gelten „die Tatsachen des Bewußtseins", die äußeren Empfindungen, die Erfahrungen, die dogmatischen Wissenschaften, wie Physik und Astronomie, alle Wissenschaften mit Ausnahme der Philosophie für unleugbare Gewißheiten; nur von den Dingen, die außer den existierenden Dingen existieren, lasse sich nichts wissen. Diese aus grellem Dogmatismus und der mißverstandenen Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich zusammengesetzte Kritik der theoretischen Philosophie ist, wie Hegel treffend sagt, ein Bastard von Skeptizismus, ohne alle die edlen Charakterzüge, welche das Wesen der antiken Skepsis ausgemacht haben; daher Änesidemus Schulze kein Recht hat, sich auf den Sextus Empirikus und den echten Änesidemus zu berufen.[2]

6. Sextus hat in den Richtungen der griechischen Philosophie keineswegs nur, wie Schulze meint, Dogmatiker und Skeptiker unterschieden, sondern Dogmatiker, Skeptiker und Akademiker, welche letztere aus der platonischen Schule hervorgingen. Auch war bei den Alten keineswegs, wie Schulze meint, der Skeptizismus von den

[1] Werke. Bd. XVI. S. 74—77. S. 127 u. 128. — [2] Ebendas. S. 77—83.

Systemen der dogmatischen Philosophie nur losgetrennt und denselben bloß entgegengesetzt, sondern er war in diesen selbst enthalten als deren negative Seite, denn ihre Wahrheit bestand in der siegreichen Überwindung des Zweifels. Der skeptische Charakter ist in jedem echten System der Philosophie implicite enthalten; er ist auf das deutlichste dargelegt und expliziert in dem platonischen Parmenides.[1]

7. Der griechische Skeptizismus in seinem Fortgange von den älteren zu den späteren Standpunkten war gegen die Scheingewißheiten der sinnlichen Wahrnehmung und des dogmatischen Denkens gerichtet und erscheint als das völlige Gegenteil des neuesten Skeptizismus. Gerade diejenigen Gewißheiten, welche der neue Änesidemus für die sichersten ausgibt, die Tatsachen des sinnlichen Bewußtseins, hat der alte Änesidemus, der den Pyrrhonismus erneuert hat und vielleicht ein Zeitgenosse des Cicero war, für die unsichersten erklärt.

Die alten Skeptiker reden nicht von Grundsätzen, sondern nennen ihre Beweisgründe Wendungen oder Tropen (τρόποι). In den siebzehn Tropen, welche Sextus anführt, verfolgt Hegel den Fortgang von der älteren Skepsis des Pyrrho zu der späteren: die ersten zehn Tropen (Änesidemus) sind gegen die Sicherheiten der sinnlichen Wahrnehmung gerichtet, die folgenden fünf (Agrippa) gegen die des dogmatischen, verstandesmäßigen Denkens, also gegen den Dogmatismus der Philosophie. Jene bestehen in den Hinweisungen auf 1. die Verschiedenheit der Tiere, 2. der Menschen, 3. der Sinne, 4. der Umstände, 5. der Stellungen, Entfernungen und Örter, 6. auf die Vermischungen (durch welche den Sinnen sich nichts rein darbietet), 7. die verschiedenen Größen und Beschaffenheiten der Dinge, 8. die Verhältnisse (daß nämlich alles nur im Verhältnisse zu einem andern ist), 9. das häufigere oder seltenere Geschehen, 10. die Verschiedenheit der Sitten, Gesetze, des mythischen Glaubens, der Vorurteile. Diese, die fünf späteren Tropen, welche die eigentliche Rüstkammer der Waffen wider den Dogmatismus enthalten, bestehen in den Hinweisungen 1. auf die Verschiedenheit der menschlichen Meinungen und Ansichten, die Verschiedenheit der philosophischen Ansichten und Systeme, und die Verschiedenheit, welche zwischen beiden obwaltet, den gewöhnlichen und den philosophischen Ansichten (dieser erste Tropus, kurzgesagt, besteht in der Diaphonie),

[1] Ebendas. S. 84—88.

2. die Endlosigkeit des Begründens, 3. das Verhältnis oder die durchgängige Relativität der Behauptungen, 4. die unbewiesene Voraussetzung und 5. die Gegenseitigkeit (Diallelos), vermöge deren das Bewiesene zum Beweisgrunde dient, A durch B und B durch A bewiesen wird.[1]

8. Aus der völligen Unsicherheit unserer sinnlichen Vorstellungsarten, welche die ersten zehn Tropen festgestellt haben, ergibt sich die Unmöglichkeit der Behauptungen, die Notwendigkeit, sich aller Behauptungen und alles Urteilens zu enthalten (ἐποχή), und hieraus folgt der Zustand einer unerschütterlichen Seelen- und Gemütsruhe (ἀταραξία), wodurch der antike Skeptizismus nicht in der Gestalt einer Lehrart oder Schule (αἵρεσις) auftritt, sondern den Charakter einer Lebensrichtung und Lebensführung (ἀγωγή) annimmt, also einen sittlichen Typus gewinnt, welcher dem neuesten Skeptizismus ebenfalls gänzlich fehlt.[2]

9. Hieraus erhellen nun zur Genüge die Differenzen des antiken und neuesten Skeptizismus, zwischen welchen, wenn man Pyrrho mit Schulze vergleicht, mehr als zwei Jahrtausende liegen. Dem letzteren fehlen alle edlen Charakterzüge des Skeptizismus; er ist Dogmatismus und zwar auf der untersten Stufe, wo der Skeptizismus und der gemeine Menschenverstand, Schulze und Krug mit einander gehen und einverstanden sind. „Nach unten fallen Dogmatismus und Skeptizismus zusammen und beide reichen sich die freundbrüderlichste Hand. Der schulzische Skeptizismus vereinigt mit sich den rohesten Dogmatismus, und der krugische Dogmatismus trägt zugleich jenen Skeptizismus in sich." „Dieser Barbarei, die unleugbare Gewißheit und Wahrheit in die Tatsachen des Bewußtseins zu legen, hat sich weder der frühere Skeptizismus noch ein Materialismus, noch selbst der gemeinste Menschenverstand, wenn er nicht ganz tierisch ist, schuldig gemacht, sie ist bis auf die neuesten Zeiten in der Philosophie unerhört."[3]

II. Glauben und Wissen. Die Reflexionsphilosophien.

Seit der Epoche Kants und durch dieselbe hat sich das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen von Grund aus geändert. Früher war dieses Verhältnis gleich dem zwischen Religion oder

---

[1] Werke. Bd. XVI. S. 95—102. — [2] Ebendas. S. 99 flgd.
[3] Ebendas. S. 95. S. 108.

Theologie und Philosophie, d. h. die Philosophie stand auf der einen Seite und verhielt sich zum Glauben, zur Religion oder Theologie als zu der anderen. Auf dem Höhenstande der Scholastik wurde die Philosophie von der kirchlichen Religion beherrscht und hieß die Magd der Theologie. So war es im elften, zwölften und dreizehnten Jahrhundert. Dann wurde dieses Band durch die Scholastik selbst aufgelöst, und die Entgegensetzung beider führte zur Erhöhung des Glaubens und zur Herabsetzung der Philosophie: der supranaturale Charakter und Inhalt des Glaubens wurde von seiten der Philosophie als der menschlichen Vernunft entrückt und unbegreiflich anerkannt und bejaht, während sie selbst sich auf das Gebiet der weltlichen und sinnlichen Dinge einschränkte: so war es im vierzehnten, fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert. In der Form einer frommen, glaubenshellen und gottinnigen Mystik, wie dieselbe im Meister Eckart, in der „deutschen Theologie" und in Luther zutage tritt, hat die Religion sich von der Philosophie abgewendet und diese ihre Wege gehen lassen, welche in die Schule der Alten geführt haben. Aus dem Zeitalter der Reformation, „dem Wesen des Protestantismus", nachdem beide kirchlich ausgelebt und erschöpft waren, ist im siebzehnten Jahrhundert die neuere Philosophie hervorgegangen und hat im achtzehnten gegen die Religion und deren positiven Glaubensinhalt den Prozeß der Aufklärung siegreich geführt, bis zuletzt „die gebildeten Verächter der Religion" selbst von ihr ergriffen wurden und auch die Philosophie sich dem Glauben unterwarf, wie es zu geschehen pflegt, wenn die eroberte und besiegte Macht die geistig höhere ausmacht. Nun ist der Glaube in die Philosophie selbst eingedrungen und hat in ihr eine herrschende Stellung eingenommen, der sich das Wissen unterordnet. Es ist nicht mehr wie früher, daß in dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen die Philosophie auf der einen Seite steht, sondern sie umfaßt beide in ihrem eigenen Gebiet. In dem Primat des Glaubens besteht einer der wesentlichsten Grundzüge der neuesten Philosophie, wie sich dieselbe in ihren drei Hauptvertretern: Kant, Jacobi und Fichte darstellt. „Die große Form des Weltgeistes aber, welche sich in jenen Philosophien erkannt hat, ist das Prinzip des Nordens und, es religiös angesehen, des Protestantismus; — die Subjektivität, in welcher Schönheit und Wahrheit, in Gefühlen und Gesinnungen, in Liebe und Verstand sich darstellt. Die Religion baut

im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete suchen den Gott, dessen Anschauung es sich versagt, weil die Gefahr des Verstandes vorhanden ist, welcher das Angeschaute als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde."

Der Primat des Glaubens herrscht in der kantischen Philosophie als praktische Vernunft, in der jacobischen als Gefühl, in der fichteschen als die Synthese beider. Das Wissen aber oder die Philosophie im engeren Sinn ist und bleibt Sache der theoretischen Vernunft, d. h. des Verstandes, der Verstandestätigkeit oder des reflektierenden Denkens, weshalb dieses Verhältnis zwischen Glauben und Wissen „die Reflexionsphilosophie der Subjektivität" genannt wird; sie bleibt im Dualismus befangen und daher im Widerstreit mit der Identitätsphilosophie, welche den Dualismus überwunden und hinter sich hat. Um nun dem Einzuge dieser den Weg zu bereiten und zu erkämpfen, war die Widerlegung jener, die ihr dicht im Wege stand, eine notwendige Aufgabe des kritischen Journals. Wir haben schon oben angedeutet, daß ein solcher Feldzug bevorstand. Deshalb schrieb Hegel diesen seinen ausführlichsten Aufsatz im kritischen Journal: „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als kantische, jacobische und fichtesche Philosophie".[1]

1. Die kantische Philosophie.

Der Hauptpunkt in der Beurteilung der kantischen Philosophie betrifft das Verhältnis von Glauben und Wissen, d. h. das Verhältnis der praktischen und theoretischen Vernunft (Vernunft und Verstand), den Primat jener und die Unterordnung dieser. Hegel hatte scharf und richtig erkannt, daß Kant in seiner Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nachgewiesen und entdeckt hatte, wie kraft unserer theoretischen Vernunft unsere gemeinsame Sinnenwelt aus deren Bedingungen entsteht und hervorgebracht wird[2]; er sah auch, daß die transzendentale Einheit der Apperzeption oder des reinen Bewußtseins (Ich) nicht bloß den Ursprung und die Objektivität der reinen Begriffe erklärt und rechtfertigt, sondern auch die Syn-

---

[1] Kritisches Journal der Philosophie. Bd. II. St. 1. (1802.) Hegels Werke. Bd. I. S. 1—157. Einleitung. S. 3—17. (S. 5 flgd.) Vgl. oben S. 247.

[2] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. 5. Aufl. Buch II. Kap. V. S. 427—442. Vgl. oben Buch II. Kap. II. S. 238.

these der Anschauungen und Begriffe. Und seine Einsicht drang noch tiefer in den Geist der kantischen Lehre: unsere gemeinsame Sinnenwelt entsteht ohne Reflexion und vor aller Reflexion; sie steht da, ehe wir auf und über dieselbe reflektieren, sie ist also ein Werk der bewußtlosen Produktion, deren Werkmeister unsere produktive Einbildungskraft ist, das bewußtlos produzierende Ich.[1]

Es ist hier nicht der Ort, Hegels Beurteilung der kantischen Philosophie selbst zu beurteilen und in die Frage einzugehen, ob und inwieweit er die Bedeutung der kantischen Philosophie ihrem ganzen Umfange nach zu würdigen gewußt hat; er hat zu wiederholten Malen ihre „großen Theorien", ihre „unsterblichen Verdienste" gerühmt und gewisse Einsichten gewichtiger und orientierender Art, wie z. B. die Erkenntnis der Kausalität und des Unterschiedes zwischen dem Begriff der Ursache und dem des Grundes, als solche bezeichnet, die wir nächst diesem Philosophen den Göttern verdanken, also ihm allein. Unter den gerühmten Einsichten Kants erwähnt er nicht dessen Lehre von Zeit und Raum.

Am meisten widersprach ihm Kants Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes und der Unbeweisbarkeit seines Daseins, seine Kritik der spekulativen Theologie, namentlich die Art und Weise, wie Kant den ontologischen Beweis genommen und widerlegt hatte, weil diese Widerlegung darauf gegründet war, daß Begriff und Realität oder Existenz grundverschieden seien und die Existenz kein Merkmal oder Prädikat, welches man aus dem Begriff „herausklauben" könne. Nichts war dem Identitätsphilosophen mehr zuwider als dieser kantische Dualismus zwischen Begriff und Realität: „Der bornierte Verstand genießt hier seines Triumphes über die Vernunft, welche ist absolute Identität der höchsten Idee und der absoluten Realität, mit völlig mißtrauenloser Selbstgenügsamkeit. Kant hat sich seinen Triumph dadurch noch glänzender und behaglicher gemacht, daß er dasjenige, was sonst ontologischer Beweis fürs Dasein Gottes genannt wurde, in der schlechtesten Form, welcher er fähig ist, und die ihm von Mendelssohn und anderen gegeben wurde —, welche die Existenz zu einer Eigenschaft machten, wodurch also die Identität der Idee und der Realität als ein Hinzutun von einem Begriff zu einem anderen erscheint —, aufgenommen hat; wie denn Kant überhaupt

[1] Hegel: Glauben und Wissen. Werke. I. A. Kantische Philosophie. S. 18 bis 51. (S. 21—27.)

durchaus eine Unwissenheit mit philosophischen Systemen und Mangel an einer Kenntnis derselben, die über eine rein historische Notiz ginge, besonders in den Widerlegungen derselben zeigte."[1] Dieser Tadel Kants in Ansehung seiner Kenntnis der historischen Systeme ist keineswegs unberechtigt.

Die kantische Lehre gerate mit sich selbst in Widerspruch, da sie auf der einen Seite den ontologischen Beweis verurteile, weil sich derselbe auf die Identität des Begriffs und der Realität gründe, während sie auf der anderen Seite den praktischen Glauben an Gott fordere, der doch die Identität des Begriffs (Gottesidee) und der Realität voraussetze. In diesem Glauben ist „nichts anderes ausgedrückt als die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe, daß in dieser Idee aller Gegensatz der Freiheit und der Notwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich absolute Realität ist, oder die absolute Identität des Denkens und des Seins. Diese Idee ist nun durchaus keine andere als diejenige, welche der ontologische Beweis und alle wahre Philosophie als die erste und einzige, sowie allein wahre und philosophische erkennt."[2]

Freilich verdirbt Kant diese seine Gottesidee wieder durch seine Lehre vom Endzwecke der Welt und der Menschheit, nämlich durch seine Idee des höchsten Guts, welche nicht real ist, sondern zu realisieren; und was realisiert werden soll, ist nichts höheres als die Harmonie von Moralität und Glückseligkeit, dieses Ideal des gemeinen Menschenverstandes und der gemeinen Aufklärung, oder, wie Hegel sich vorwurfsvoll und charakteristisch ausdrückt: „so was Schlechtes, wie eine solche Moralität und Glückseligkeit"![3]

Der Primat der praktischen Vernunft fordert die Herrschaft der sittlichen Weltordnung oder der Freiheit, welche aber in der Entgegensetzung zur Sinnenwelt und zu der Notwendigkeit der Natur befangen und im Dualismus der praktischen und der theoretischen Vernunft stecken bleibt, wie die letztere in dem Dualismus einer reinen Vernunfteinheit und einer Verstandesmannigfaltigkeit. „Als Freiheit soll die Vernunft absolut sein, da doch das Wesen dieser Freiheit darin besteht, nur durch ein Entgegengesetztes zu sein." Dies ist der dem kantischen System unüberwindliche und dasselbe zerstörende Widerspruch.[4]

---

[1] Ebendas. I. S. 38. — [2] Ebendas. S. 48. — [3] Ebendas. S. 48.
[4] Ebendas. I. S. 35.

Die tiefste Entdeckung Kants liegt nach Hegel in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und zwar in der „organischen Idee der Einbildungskraft", welche (als bewußtlos produzierendes Ich) unsere gemeinsame Sinnenwelt aus dem gegebenen Stoff der Empfindungen oder Eindrücke erzeugt, deren Ursachen die Dinge an sich sind.[1] Die für Hegel interessantesten Punkte des kantischen Systems sind, wie man voraussehen konnte, in denjenigen Lehren enthalten, welche der Identitätsphilosophie am nächsten kommen und dieselbe auch unmittelbar vorbereitet und hervorgerufen haben: es ist die Idee der Schönheit und die Idee des Lebens, wie sie Kant in seiner tiefsinnigen Kritik der Urteilskraft, dem dritten seiner Hauptwerke, entwickelt hat. Das durchgängige Thema ist die Identität der Idee und der Realität: die Idee, wie sie uns erscheint in der Schönheit und Erhabenheit der Dinge, und die Idee, wie sie sich verkörpert in dem Stufenreich der Organisationen. Die Idee erscheint, sie wird angeschaut: wir fühlen uns emporgehoben auf den Standpunkt der intellektuellen Anschauung, die produktive Einbildungskraft erhebt sich in die Potenz des intuitiven Verstandes, sie wird oder ist intuitiver Verstand. Da aber Kant einen solchen intuitiven Verstand von der Einrichtung unserer Vernunft als eine dem Menschen unmögliche Erkenntnisart ausgeschlossen hat, so bleibt auch unsere ästhetische und teleologische Anschauung nichts weiter als ein reflektierendes Urteil, eine Maxime der Reflexion, eine zwar notwendige, aber völlig subjektive Betrachtungsweise.

Wir sind und bleiben in den Schranken einer dualistischen Weltanschauung befangen. „Dieser Charakter der kantischen Philosophie . . . ist der allgemeine Charakter der Reflexionsphilosophien, von denen wir sprechen."[2]

2. Die jacobische Philosophie. Schleiermacher.

Dieser zweite Artikel seines Aufsatzes über Glauben und Wissen ist von einer ganz anderen Art der Schätzung Jacobis und der Gesinnung gegen ihn, als jene uns schon bekannte Kritik der Werke, welche Hegel fünfzehn Jahre später in die heidelbergischen Jahrbücher geschrieben hat (1817), um in Ausdrücken wärmster Anerkennung die ihm sympathische und verwandte Seite der Lehre Jacobis zu erleuchten, nämlich seine Bejahung der Freiheit, Persönlichkeit und des absoluten Geistes.

[1] Ebendas. S. 26 u. 27. — [2] Ebendas. S. 50.

Die Schriften Jacobis, auf welche Hegel in seiner Abhandlung vom Jahre 1802 hinweist,[1] sind die „Briefe über Spinoza" (1785), das Gespräch „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus" (1787) und in den reinholdischen Beiträgen der Aufsatz „Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben" (1801). Nun gereicht es den im kritischen Journal enthaltenen Auseinandersetzungen nicht eben zum Lobe und ihren Lesern gewiß nicht zum Danke, daß Hegel sich hier in seiner Kritik der jacobischen Kritik der Lehre Spinozas und der Lehre Kants ergeht, ohne zuvor mit einer Silbe den Standpunkt Jacobis und den Stand der Frage festgestellt zu haben. Er beginnt gleich mitten in den Materien und setzt Leser voraus, welche mit den Gegenständen nicht bloß literarisch vertraut, sondern gleich ihm selbst beschäftigt und in dieser Beschäftigung begriffen sind; wie man denn überhaupt den Schriften Hegels aus den Jahren 1801 und 1802, sowohl dem Buche über die „Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie", als auch seinen Aufsätzen im kritischen Journal, nur zu sehr anmerkt, daß seine Schreib- und Lehrart noch gar nicht durch die Schule und Zucht des Katheders erzogen ist.

Nach Jacobis Erkenntnislehre besteht alle Beweisart in der fortschreitenden Demonstration nach dem Prinzipe des Widerspruchs (Identität) und dem Satze des Grundes, welcher, logisch genommen, auf den Satz der Identität zurückführt, während der Satz der Kausalität aus der Erfahrung stammt. „Die Art, wie er dies dartut, ist ein merkwürdiges Stück des lockeschen und humeschen Empirismus, in welchen ein ebenso grelles Stück von deutschem analysierenden Dogmatismus hineingeknetet ist; von welcher befreit worden zu sein, die Welt den Göttern, nächst Kanten, nicht genug danken kann."[2]

Jacobi habe die Lehre Spinozas falsch wiedergegeben und verunstaltet, weil er in den Begriff des ewigen Folgens, nämlich der Wahrheiten, die von Ewigkeit zu Ewigkeit sind, die Kausalität und Zeitfolge eingemischt und dadurch dem Spinoza den ungereimten Begriff der „ewigen Zeit" zugeschrieben habe; während Zeit, Sukzession, empirisches Geschehen bei Spinoza Vorstellungsarten der

---

[1] Ebendas. I. B. Jacobische Philosophie. S. 52—115. Vgl. dieses Werk. Bd. VI (3. Aufl.). Buch I. Kap. X. S. 104—122.

[2] Hegels Werke. I. S. 55.

Imagination sind. Freilich, was die Kausalität betrifft, so hätte Jacobi gegen Hegel sich darauf berufen können, daß Spinoza ausdrücklich gelehrt habe, Gott sei die bewirkende Ursache (causa efficiens) nicht bloß des Wesens, sondern auch des Daseins aller Dinge (Eth. I. Prop. XXV).[1]

Die Hauptpunkte aber, gegen welche Hegel seine Angriffe sammelt und schärft, betreffen Jacobis Polemik wider Kant, die Art und Tendenz dieser Polemik; er nennt sie bitter und bissig, gehässig und hämisch, verschreiend und verunglimpfend, in gedankenleerer Weise polternd und zankend und, was das Schlimmste ist, ungerecht und falsch, da Jacobi die Lehre Kants nicht bloß schmähsüchtig behandelt, sondern falsch zitiert und „galimathisiert", d. h. durch falsche Erklärung und Deutung Kants Sinn in Unsinn verkehrt habe; wie er ja auch den Spinoza durch die ihm zugeschriebene Absurdität einer ewigen Zeit „galimathisiere". Die Polemik Jacobis konnte nicht schärfer verurteilt werden: sie bestehe aus drei Bestandteilen: Schmähen, falschem Zitieren und „Galimathias".[2]

Kant hat gelehrt, daß es im Wechsel der Erscheinungen etwas Beharrliches geben müsse, daß dieses Beharrliche die Substanz und die einzige erkennbare Substanz die Materie sei; dagegen sei das Ich kein Gegenstand der Erfahrung, also ohne erkennbare Realität und Substantialität (Beharrlichkeit). Nun lasse Jacobi ihn lehren: „das Ich borge seine Realität und Substantialität von der Materie". „Heißt nicht", so fährt Hegel fort, indem er jenes erschreckende Wort, das Lessing in seinem Gespräch mit Jacobi von der Art und Weise gebraucht hat, wie die Leute noch jetzt den Spinoza behandeln, nunmehr auf Jacobis Verhalten gegen Kant anwendet: „heißt nicht, Kant so zu zitieren und behandeln, mit ihm schlechter als mit einem toten Hunde umgehen?"[3]

Kants große Theorie, daß der Verstand nur Erscheinungen erkenne, nichts aber von den Dingen an sich, Kants unsterbliches Verdienst, zwischen Ding an sich und Erscheinung unterschieden und dadurch die durchgängige Konfusion der dogmatischen Philosophie für immer aufgehoben und zerstört zu haben: diese epochemachende Tat Kants habe Jacobi nicht zu erkennen und zu würdigen gewußt, da er selbst die Dinge und die Dinge an sich nicht unterscheiden konnte

[1] Hegels Werke. I. S. 62—79. (S. 64.)
[2] Ebendas. S. 79—97. (S. 84.) — [3] Ebendas. S. 83.

und nicht unterschieden hat. Daraus erklärt sich, daß ihm die kantische Erscheinungswelt als völlig boden- und wesenlos, als durch und durch nichtig und gespenstisch vorkam und ebendeshalb Entsetzen und Schauder erregte. „Daß solche Absoluta der objektiven Endlichkeit negiert und als nichts an sich erkannt und konsequenterweise ebenso die subjektive Endlichkeit, das sinnliche und reflektiert denkende Ich, mein Alles, auch nur leeres Blendwerk von Etwas an sich wäre: daß mein endliches Alles ebensogut vor der Vernunft zugrunde geht, als das Alles des objektiven Endlichen; — das ist für Jacobi das Entsetzliche und Schauderhafte. Die Verabscheuung der Vernichtung des Endlichen ist ebenso fixiert, als das Korrespondierende, die absolute Gewißheit des Endlichen, und wird sich als den Grundcharakter der jacobischen Philosophie durchaus erweisen."[1]

Daß die Dinge außer uns und unabhängig von uns in aller Wahrheit und Wirklichkeit existieren: das ist für Jacobi Sache der Offenbarung und des Glaubens. Auf diesen Glauben, dem die kantische Philosophie schnurstracks zuwiderläuft, gründet sich alle weitere jacobische Philosophie. „Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben. . . Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz Verschiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns gewahr werden; denn ohne Du ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, bloß durch Beschaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es gibt keinen anderen Weg reeller Erkenntnis; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespinste. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen."[2]

Bei Kant und Fichte ist das Thema des Glaubens das Absolute und Ewige, worin alles Einzelne und Zeitliche verschwindet und, wie Hegel sagt, „die Mücken der Subjektivität" verzehrt werden;

[1] Ebendas. S. 59. — [2] Ebendas. S. 99.

bei Jacobi ist das Thema des Glaubens die Realität der Sinnenwelt, der weltlichen und auch der göttlichen Dinge, des Absoluten und Ewigen, worin er seine eigene Subjektivität vernichtet und zugleich gerettet fühlt, sich selbst fühlt als eine von Gott ergriffene Persönlichkeit, die ungeschriebenen Gesetze des Guten im Herzen, eine sittlich schöne Individualität, erhaben über die gemeine Pflichtenlehre und die Tyrannei kantischer Sittengebote: „du sollst nicht lügen, betrügen, morden, eidbrüchig werden" usf. In seinem Briefe an Fichte hat Jacobi diese sittliche Seelenschönheit in einer antikantischen Weise ausgesprochen und bekannt, welche auch Hegel schön und ganz rein findet: «Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der nichts will, zuwider lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen, wie Otho; Tempelraub begehen, wie David; — ja, Ähren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. . . Denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich, daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist.» „Wir haben", fügt Hegel hinzu, „diese Stelle Jacobis ganz rein genannt, denn das Sprechen in der ersten Person: Ich bin und Ich will, kann ihrer Objektivität nicht schaden."[1]

Doch findet Hegel, wenn auch nicht an der angeführten Stelle, dieses Hervorheben der eigenen Person, dieses Nichtloskommenkönnen von sich selbst und der eigenen Individualität für den Standpunkt Jacobis überhaupt wie auch für die Art seiner Romanhelden, Allwill und Woldemar, durchaus bezeichnend und charakteristisch. Diese ewige Selbstbeschauung, dieses Behaftet- und Beflecktsein und -bleiben mit sich selbst hat Hegel als einen inneren Götzendienst, als eine Hölle des Bewußtseins bezeichnet und sich auf die großen Dichter berufen, welche erkannt haben, was ewig, und was endlich und verdammt ist: die Alten, Dante und Goethe in seinem schon im Leben eine Zeitlang der Hölle hingegebenen Orest. Diese Hölle ist nichts

[1] Ebendas. S. 105 u. 106.

anderes als „das ewige Verbundensein mit der subjektiven Tat, das Alleinsein mit seinem eigenen sich selbst Angehörigen, und die unsterbliche Betrachtung dieses Eigentums". „So sehen wir an den Helden Allwill und Woldemar eben diese Qual der ewigen Beschauung ihrer selbst nicht einmal in einer Tat, sondern in der noch größeren Langeweile und Kraftlosigkeit des leeren Seins, und diese Unzucht mit sich selbst, als den Grund der Katastrophe ihrer unromanhaften Begebenheiten dargestellt, aber zugleich in der Auflösung dieses Prinzip nicht aufgehoben, und auch die unkatastrophierende Tugend der ganzen Umgebung von Charakteren wesentlich mit einem Mehr oder Weniger jener Hölle tingiert."[1]

Die ewige Selbstbejahung der eigenen Individualität, das Festhängen an dem zeitlichen, lieben Ich, sei es in der Form des Selbstgenusses oder der Selbstqual, die auch zum Genuß werden kann, war unserm Philosophen in der Seele zuwider; sie erschien ihm tragisch in dem Bilde des goetheschen Orestes, philosophisch gehegt in Jacobi und seinem Kreise, komisch und possierlich in jener ehrlichen Reichsstadtwache, die dem Feinde zurief, er möge ja nicht schießen, weil es sonst ein Unglück geben könne. Eben diese Vergleichung hat sich aus der ersten Kritik Jacobis in die zweite spätere fortgepflanzt, wo wir derselben schon begegnet sind.[2]

Jacobis Glaube bejaht die Realität der weltlichen und auch der göttlichen Dinge, das Zeitliche und auch das Ewige, das Endliche und auch das Unendliche. Die höhere Form und das Ziel dieser Glaubensrichtung besteht nun darin, daß man beide Bejahungen vereinigt und sich mitten im Endlichen eines fühlt mit dem Unendlichen, mitten im Zeitlichen eines mit dem Ewigen, mitten in der Welt eines mit Gott. Dieses Ziel ist erreicht in Schleiermachers Reden über die Religion. „Das jacobische Prinzip hat die höchste Potenzierung erreicht, deren es fähig ist, und der Protestantismus, der im Diesseits Versöhnung sucht, hat sich auf das höchste getrieben, ohne aus seinem Charakter der Subjektivität herauszutreten. In den Reden über die Religion ist diese Potenzierung geschehen." Beide Seiten des jacobischen Glaubens, die subjektive wie die objektive, sind in die höchste Potenz erhoben: die objektive erscheint als das göttliche Universum, die subjektive als der religiöse

[1] Ebendas. S. 108 u. 109.
[2] Ebendas. S. 62. Vgl. oben Buch I. Kap. IX. S. 107.

Künstler, als der Virtuose des Erbauens und der Begeisterung, an dessen Eigentümlichkeit auch diejenigen teilnehmen, welche ihre religiösen Anschauungen von ihm empfangen. „Es soll einer subjektiven Eigenheit der Anschauung (Idiot heißt einer, insofern Eigenheit in ihm ist), statt sie zu vertilgen, und wenigstens nicht anzuerkennen, so viel nachgegeben werden, daß sie das Prinzip einer eigenen Gemeinde bilde, und daß auf diese Weise die Gemeindchen und Besonderheiten ins Unendliche sich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit auseinanderschwimmen und zusammen sich suchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeers die Gruppierungen ändern . . . und in einer allgemeinen Atomistik alle ruhig nebeneinander bleiben können."

Hier haben wir in aller Kürze und Schärfe die schon in den frankfurter Studien Hegels berührte, nunmehr offene und fortbeständige Differenz zwischen Schleiermacher und Hegel, welche der letztere an dieser Stelle (ohne den Namen Schleiermachers zu nennen) erleuchtet, indem er der subjektiven Gefühlsreligion den objektiven Begriff der Religion und der religiösen Besonderheit der Gemeinde und Gemeindchen den Begriff der Kirche entgegenhält.[1]

3. Die fichtesche Philosophie.

Seit dem 3. Juli 1799 lebte der aus Jena verdrängte Fichte in Berlin, in alter Freundschaft mit Friedrich Schlegel, in neuer mit Schleiermacher, in der Vollendung einer Schrift begriffen, von welcher er seiner Frau geschrieben hatte: „Ich habe bei Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift einen tieferen Blick in die Religion getan noch als je".[2] Diese Schrift war „die Bestimmung des Menschen" (1800), und an sie hat sich Hegel, wie er es auch ausspricht, in dem dritten Teil seiner Abhandlung über „Glauben und Wissen" vorzüglich gehalten.

Es sind die drei Standpunkte und Stufen der menschlichen Selbstbetrachtung, welche Fichte in dieser seiner Schrift dialogisch, d. h. in belehrenden Gesprächen entwickelt, wobei das „Ich" als der zu belehrende Schüler erscheint. Daher heißt dieses Ich bei Hegel „der Ich". Jene drei Standpunkte aber sind: der dogmatische, der transzendentale und der religiöse, oder um es mit Fichtes

[1] Hegels Werke. I. S. 112—115. Vgl. oben Buch I. Kap. V. S. 49.
[2] Vgl. dieses Werk. Bd. VI (3. Aufl.). Buch II. Kap. V. S. 191 flgd.

Worten zu sagen: die Erfahrung, das Wissen und der Glaube. Der erste Standpunkt gründet sich auf die Erfahrung und fragt nach der Entstehung unseres natürlichen Daseins als eines Gliedes in der Kette der Dinge. Hieraus ergibt sich ein Natursystem, welches die Freiheit verneint und ausschließt. Der zweite Standpunkt gründet sich auf das Selbstbewußtsein und fragt nach der Entstehung der Erfahrung als unserer notwendigen Weltvorstellung; der dritte Standpunkt endlich erleuchtet die Realität der sinnlichen und übersinnlichen Welt als die Offenbarung und Erscheinung des ewigen göttlichen Lebens, aus der Einheit mit welchem in uns „das selige Leben" aufgeht.[1]

Was das Thema des Glaubens betrifft, nämlich die Realität der Welt und Gottes, so ist Fichte zu einer völligen Übereinstimmung mit Jacobi gelangt und selbst davon so ergriffen, daß er jenen neben Kant als einen gleichzeitigen Reformator der Philosophie, als einen der ersten Männer des Zeitalters verkündet.[2] Was das Verhältnis Gottes zur Welt betrifft, so sehen wir Fichten von der Idee der göttlichen Alleinheit erfüllt in Übereinstimmung mit Schleiermacher, nicht unberührt von dem Einflusse der Reden über die Religion. Nun hat es Hegel mit dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen zu tun und steht in einer scharfen Entgegensetzung, welche wir kennen gelernt haben, sowohl gegen Jacobi als gegen Schleiermacher. Fichtes Sympathien und Hegels Antipathien treffen in denselben Gegenständen zusammen und aufeinander; es ist vorauszusehen, daß an der Stelle, wo wir sind, die Behandlung der fichteschen Philosophie von seiten Hegels am wenigsten sympathisch ausfallen wird, weit weniger als in der Schrift über die „Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie".

Die fichtesche Lehre ist keineswegs, wie Jacobi von ihr geäußert hat, ein Ganzes, ein gediegenes, aus einem einzigen Stück formiertes System der Philosophie, sondern ihre Hauptteile, jene Standpunkte und Stufen der menschlichen Selbstbetrachtung, sind zusammengestückt nach subjektiven Bedürfnissen und Gefühlen: durch die Gefühle der Nichtbefriedigung und der Empörung, des Mangels und der Leere, des Schmerzes und der Sehnsucht. Aus dem Natur-

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VI. Buch IV. Kap. II u. III. S. 535—563.
[2] Ebendas. S. 551 (in der Schrift „Sonnenklarer Bericht" usf.). (1801.)

system zum Freiheitssystem geschieht der Übergang durch das Freiheitsbedürfnis und die Sehnsucht nach dem Ich. Das Freiheitsbedürfnis, wie es an dieser Stelle erscheint, als eine Empörung gegen die Natur und ihre Gesetze, als ein Widerwille gegen die Einheit mit dem Universum, steht so sehr im Widerspruch mit dem Geist der Identitätsphilosophie, daß Hegel diese fichteschen Gefühlszustände in den schroffsten Ausdrücken bezeichnet und verwirft. „Dieser ungeheure Hochmut, dieser Wahnsinn des Dünkels dieses Ich, sich vor dem Gedanken zu entsetzen, ihn zu verabscheuen, wehmütig zu werden darüber, daß er Eins sei mit dem Universum, daß die ewige Natur in ihm handle: seinen Vorsatz, sich den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer heiligen, strengen Notwendigkeit zu unterwerfen, zu verabscheuen, sich darüber zu entsetzen, und wehmütig zu werden: in Verzweiflung zu geraten, wenn er nicht frei sei, frei von den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer strengen Notwendigkeit: sich unbeschreiblich elend durch jenen Gehorsam zu machen zu glauben — setzt überhaupt schon eine von aller Vernunft entblößte allergemeinste Ansicht der Natur und des Verhältnisses der Einzelnheit zu ihr voraus; — eine Ansicht, welcher die absolute Identität des Subjekts und Objekts durchaus fremd, und deren Prinzip die absolute Nichtidentität ist." „Von den Gesetzen der Natur wird öfters wiederholt, daß «in ihr Inneres kein erschaffener Geist dringe». Als ob sie etwas ganz anderes wären als vernünftige Gesetze."[1] Diese hallersche, ins Endlose nachgeleierte Phrase vom „Innern der Natur" usf. hat Hegel ebenso ungereimt und falsch befunden als Goethe.

Der Übergang aus dem Freiheitssystem oder dem Wissen (Wissenschaftslehre) zum Glauben geschieht durch das Gefühl des Mangels und der Leere im Ich und der Sehnsucht nach Gott. Die Wissenschaftslehre zeigt, wie das Ich mit sich zu tun hat und immer nur mit sich, wie es sich empfindet, sein Empfinden anschaut, sein Anschauen vorstellt, sein Wissen weiß, lauter leere Vorstellungskreise zieht, in deren Mittelpunkte es steht und befangen bleibt, unvermögend die Kreise zu durchbrechen und die Wirklichkeit zu ergreifen. Hegel vergleicht dieses fichtesche Ich mit einem leeren Geldbeutel, aus dem das Geld herzuleiten ist als dasjenige Ding, welches darin sein sollte, aber nicht ist, als das dazugehörige Objekt mit dem nega-

[1] Hegels Werke. I. S. 132. S. 141 u. 142.

tiven Vorzeichen. Wie sich der leere Geldbeutel zu dem Geld, so verhalte sich das fichtesche Ich zu den Dingen. Aus dem leeren Beutel kann das Geld unmittelbar deduziert werden, weil es in seinem Mangel unmittelbar gesetzt ist. So verhalte es sich mit der Deduktion der Sinnenwelt aus dem reinen Wissen.[1]

Auch der Wille, der dem theoretischen Ich und seiner Entwicklung zugrunde liegt und dessen Vorstellungstätigkeit beständig treibt und erhöht, soll auf das Nicht-Ich wirken und es überwinden: „Die Forderung ist der Kulminationspunkt des Systems: Ich soll gleich Nicht-Ich sein; aber es ist kein Indifferenzpunkt in ihm zu erkennen". Das Ich als die Einheit der Weltgegensätze, als die Identität des Subjektiven und Objektiven hat diesen seinen Begriff zu realisieren. Wenn es seinen Zweck erfüllt und diese Aufgabe gelöst hat, dann gilt im wahren Sinne des Worts sowohl der Satz „Ich = Ich", als auch der Satz „Ich = Nicht-Ich". Nun aber ist in der fichteschen Philosophie dieses Ziel nie zu erreichen, es kommt nicht zum Sein, sondern bleibt beim Sollen. Eben darin besteht nach Hegel der Grundmangel der fichteschen Lehre: die Identität des Subjektiven und Objektiven bleibt ein Jenseits und kommt nicht im Wissen, sondern nur im Glauben zustande. Diesen wesentlichen Mangel und inneren Widerspruch der fichteschen Philosophie hat Hegel sowohl in seiner Schrift über die „Differenz des fichteschen und schellingschen Systems", als auch in seiner Abhandlung über „Glauben und Wissen" erleuchtet und nachgewiesen. Es ist daher bei aller sonstigen Verschiedenheit kein Widerspruch zwischen den beiden genannten Schriften, wenn in der ersten das Hauptgewicht darauf gelegt wird, daß Ich = Ich sein soll, aber nicht wird, und in der zweiten darauf, daß Ich = Nicht-Ich sein soll, aber nicht wird.[2] Das Ich behagt sich in dem Gefühle der fruchtlosen Erhabenheit seines Wollens und Sollens. „Und es bleibt nichts als die hohle Deklamation, daß das Gesetz um des Gesetzes willen, die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werden müsse, und wie das Ich sich über das Sinnliche und Übersinnliche erhebe, über den Trümmern der Welten schwebe" usf.[3]

Mit einem solchen Gefühl der Erhabenheit über die Welt, wie

---

[1] Hegels Werke. I. S. 123.

[2] Vgl. oben Buch II. Kap. II. S. 239. Hegels Werke. Bd. I. S. 117 u. S. 163 flgd. S. 209 u. 210. — [3] Ebendas. S. 139.

sie ist, geht natürlicherweise die Vorstellung von der niedrigen und schlechten Beschaffenheit, von dem physischen und moralischen Elende der wirklichen Welt Hand in Hand. Hegel, tief durchdrungen und überzeugt von dem Werte und der Vernünftigkeit des Weltalls, nennt die Ergießungen jenes erhabenen Selbstgefühls eine „hohle Deklamation" oder „eine erhabene Hohlheit" und die Klagen über die Schlechtigkeit der wirklichen Welt „die gemeinsten Litaneien". Kant habe den Ton des Pessimismus angestimmt, worin ihm Fichte gefolgt sei; gegen beide erscheine Voltaire rühmenswert, der nach dem gesunden Menschenverstande, womit er in einem so hohen Maße begabt war, in seinem «Candide» den Pessimismus zur richtigen und wohltuenden Geltung gebracht habe, nämlich im Gegensatze zu einem frömmelnden Optimismus, der nach den Regeln der Physikotheologie in der empirischen Welt alles wunderschön finde; da sei es denn ganz in der Ordnung und wohl angebracht, auf die Übel, Plagen und Leiden hinzuweisen, welche dieselbe empirische Welt erfüllen; da wird der Pessimismus nicht gepredigt, sondern als berechtigte Gegenstimme gehört und erhält als solche seine relative Wahrheit, die sofort verloren geht, wenn sie als allgemeingültige Wahrheit ausposaunt wird. „Da eine philosophische Idee, in die Erscheinung herabgezogen und mit den Prinzipien der Empirie verbunden, unmittelbar eine Einseitigkeit wird, so stellt der wahrhaft gesunde Menschenverstand ihr die andere Einseitigkeit, die sich ebenso in der Erscheinung findet, entgegen, und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der ersten."[1]

Die Pessimisten müssen „die Notwendigkeit der als Weltlauf existierenden Weisheit" verneinen und ebenso was Plato von der Welt gesagt hat, daß „die Vernunft Gottes sie als einen seligen Gott geboren habe".[2] Sie behalten nichts übrig, als das Bewußtsein der eigenen Tugend und moralischen Vortrefflichkeit im Gegensatze zur übrigen Welt und zur Herrschaft der Gesetze und Sitten. Das ist ein sehr bedenklicher Standpunkt, der auf Selbstgerechtigkeit hinausläuft. „Wenn in der wahren Sittlichkeit die Subjektivität aufgehoben ist, so wird dagegen durch jenes moralische Bewußtsein das Vernichten der Subjektivität gewußt, und damit die Subjektivität in ihrem Vernichten selbst festgehalten und gerettet, und Tugend,

[1] Hegels Werke. I. S. 143 u. 144.
[2] Ebendas. S. 146.

indem sie sich in Moralität verwandelt, zum notwendigen Wissen um ihre Tugend, d. h. zum Pharisäismus."[1]

Die Reflexionsphilosophie, welche Hegel schon in seinen frankfurter Studien „die Metaphysik der Subjektivität" genannt hat (welchen Ausdruck er auch hier wiederholt), hat in Kant, Jacobi und Fichte ihre Standpunkte durchlaufen und die reflektierende Tätigkeit oder das subjektive Denken bis zu einer Feinheit und Höhe entwickelt, welche im Gebiete der bildenden Tätigkeit die Technik erreicht haben muß, bevor und damit die schöne Kunst eintritt. Wie die Vollkommenheit der schönen Kunst zur Vollkommenheit der bildnerischen Technik, so verhält sich die spekulative Philosophie zur reflektierenden. „Denn, wie die Vollendung der schönen Kunst durch die Vollendung der mechanischen Geschicklichkeit, so ist auch die reiche Erscheinung der Philosophie durch die Vollständigkeit der Bildung bedingt; und diese Vollständigkeit ist durchlaufen."[2]

Viertes Kapitel.

Fortsetzung. Die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.

Vermutlich hatte Hegel gleich nach seiner Übersiedelung nach Jena sein System der spekulativen Philosophie, dessen Grundlinien er noch in Frankfurt entworfen, in drei Hauptteilen gegliedert auszuführen begonnen und den dritten, welcher die gesamte Geistesphilosophie ausmachen sollte, die Wissenschaft der Sittlichkeit oder Ethik genannt, worunter die Lehre von der sittlichen Natur, von dem menschlichen Rechtszustande oder dem Naturrecht zu verstehen war, das Wort im weitesten Sinne genommen. Da nun Hegel

[1] Hegels Werke. I. S. 150.

[2] Ebendas. S. 155—157. Dieses Resultat zieht Hegel in einem nachträglichen Schlußsatz, der 26 Zeilen beträgt und aus Vordersatz und Nachsatz besteht; der Vordersatz beträgt 20 Zeilen mit zwei eingeschalteten Parenthesen (S. 155 u. 156). Ich mache diese Bemerkung, damit der Leser eine Vorstellung von den stilistischen Schwierigkeiten erhält, welche bei der Tiefe seines Denkens die Unbeholfenheit seiner Schreibart und Ausdrucksweise verursacht hat. — Auch die Kürze kann aus grammatischen, stilistischen und logischen Gründen schwierig sein. So begegne ich in Hayms Vorlesungen über Hegel gerade in seinen Erörterungen über den in Rede stehenden Aufsatz Hegels einem Satze von fraglicher Bedeutung; er befindet sich zwischen zwei Punkten, besteht in zwei Worten und lautet: „Und ebenso". (Vorlesung IX. S. 200.)

zuerst auf diesem Gebiet seine neue Lehre öffentlich dartun und den vorhandenen Systemen und Richtungen entgegensetzen wollte, so mußte er zur näheren Bestimmung der Sache drei Punkte erörtern und feststellen, welche die wissenschaftliche Behandlungsart des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zur positiven Rechtswissenschaft betrafen. Zu diesem Zwecke schrieb er im Sommer 1802, seinem zweiten jenaischen Semester, in welchem er über Naturrecht, Staatsrecht und Völkerrecht nach Diktaten las, diesen Aufsatz, den letzten im kritischen Journal: „über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften". Es sind drei wissenschaftliche Behandlungsarten zu unterscheiden: die empirische, die reflektierte und die spekulative; der Gegenstand der letzteren ist „die absolute Sittlichkeit".[1]

I. Die empirische Behandlungsart.

1. Die Hypothesen vom Naturzustande.

Auf dem Standpunkt des Empirismus sollen die Tatsachen, welche die Erfahrung gibt, zergliedert und auf die wesentlichen Bedingungen zurückgeführt werden, woraus sie hervorgehen. Von den Tatsachen zu den Ursachen: so lautet die Lehre und Wegweisung Bacons. Diese Aufgabe und Erklärungsart hat Hobbes auf die Ethik, auf den Rechtszustand und Staat angewendet und die Frage gestellt: wie folgt aus der physischen Natur die sittliche, aus dem status naturalis der status civilis? Wie kommen die atomen menschlichen Individuen ohne allen Zusammenhang, wie sie von Natur sind, zu dem Zustande der Einheit und Ordnung? In seiner Darlegung der empirischen Behandlungsart des Naturrechts hat Hegel den Hobbes vor Augen gehabt, ohne ihn zu nennen.

Die empirische Ethik folgt dem Beispiel und Vorbilde der empirischen Physik, die zur Erklärung der natürlichen Tatsachen und Ordnungen einen Zustand des Chaos, als des völligen Gegenteils aller Ordnung, und darin Stoffe, Kräfte, Vermögen usf. voraussetzt, welche zur Erklärung der Naturerscheinungen sich sehr bequem

[1] Vgl. oben Buch I. Kap. V. S. 45 u. 55. Kap. VI. S. 64. Krit. Journal. Bd. II. St. 2 u. 3 (1802—1803). Werke. I. S. 321—423. (Die empirische Behandlungsart S. 329—343, die reflektierte S. 343—371, die absolute Sittlichkeit S. 371—423.) Vgl. unten S. 280 Anmkg.

brauchen lassen, weil sie aus eben diesen Dingen geschöpft oder abstrahiert sind.

Ganz ähnlich verhält es sich mit den Hypothesen des empirischen Naturrechts. Vorausgesetzt wird ein Menschenchaos, der sogenannte Naturzustand oder der Mensch im Naturzustande, der nackte Naturmensch, ein Produkt der Abstraktion von allem, was Gesittung und Bildung aus dem Menschen gemacht haben. In diesem Naturzustande herrscht der Krieg aller gegen alle und mit ihm eine Fülle von Übeln, welche der Rechtszustand tilgen soll und darum notwendigerweise eintritt, sei es, daß es der Selbsterhaltungstrieb ist, welcher die einzelnen zwingt, den gefährlichen Zustand zu verlassen, oder der Geselligkeitstrieb, welcher sie nötigt, sich zueinander zu gesellen, oder daß dem Kriege dadurch ein Ende gemacht wird, daß die Einen, welche die Mächtigeren sind, die Anderen, oder daß Einer, welcher der Mächtigste ist, Alle unterwirft und auf diesen Zustand der Unterworfenheit und Unterjochung die allmächtige Staatsgewalt, das Majestätsrecht der Herrschaft als das irdische Abbild der Gottheit gründet.[1] „Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus fürs erste überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwischen dem Zufälligen und Notwendigen gehe, was also im Chaos des Naturzustandes oder in der Abstraktion des Menschen bleiben und was weggelassen werden müsse. Die leitende Bestimmung kann hierin nichts anderes sein, als daß so viel darin sei, als man für die Darstellung dessen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Prinzip für jenes Apriorische ist das Aposteriorische."[2] Da der Naturzustand oder das menschliche Chaos völlig staatslos sein soll, so muß geflissentlich alles von ihm abgesondert werden, was zum Staate gehört, oder wie Hegel sich ausdrückt, indem er seine Worte wieder einmal lateinisch konstruiert, „was in Beziehung auf den Staat zu sein erkannt wird".[3]

2. Die praktischen Zwecke.

In der empirischen Behandlungsart des Naturrechts existieren die Partikularzwecke und Nützlichkeiten, wie sie das Zusammenleben mit sich bringt, zur Begründung der Rechtsverhältnisse, sowohl der privaten als der öffentlichen. So wird z. B. das Eherecht durch den Zweck der Kindererzeugung oder der Gütergemeinschaft usf., das

[1] Hegels Werke. I. S. 333—338.
[2] Ebendas. S. 334 f. — [3] Ebendas. S. 334.

Strafrecht durch den Zweck der Besserung des Verbrechers oder der Abschreckung anderer vom Verbrechen oder den psychologischen Zwang und die notwendig auszuführende Androhung der Strafe usf. begründet.[1]

3. Die untheoretische Praxis und die unpraktische Theorie.

Übrigens führt der empirische Standpunkt trotz allen seinen theoretischen Mängeln die großen Vorteile der Erfahrung mit sich, welche mitten im Zusammenhang der Dinge steht, in der lebendigen Anschauung des Ganzen lebt, durch die praktische Rechtsausübung die Mängel der Theorie erkennt und aufdeckt, weshalb diese Empirie ihre Inkonsequenzen den unpraktischen Theorien der Philosophen und Metaphysiker mit Recht vorzieht. Diesen Vorzug der praktischen Rechtsausübung hat Hegel sehr nachdrücklich und umständlich hervorgehoben, da nach seiner eigenen Anschauung die lebendige Rechtserfahrung einen wesentlichen Bestandteil desjenigen Zustandes ausmacht, welchen er selbst als die absolute Sittlichkeit bezeichnet.[2] Er sagt ausdrücklich: „In dieser Kraft der Anschauung und Gegenwart liegt die Kraft der Sittlichkeit überhaupt, und natürlich auch der Sittlichkeit im Besonderen".[3]

II. Die reflektierte Behandlungsart.

1. Die große Seite der kantisch-fichteschen Philosophie.

Wenn Hegel auf die unpraktischen Theorien der Metaphysiker und Philosophen hinwies, so hatte er zugleich als das Beispiel der reflektierten Behandlungsart des Naturrechts die kantisch-fichteschen Lehren dicht vor Augen, insbesondere die kantische Moral und die fichtesche Politik: er verurteilt Kants Lehre vom Sittengesetz und Fichtes Lehre vom Ephorat als Theorien, welche nicht unpraktischer und zweckwidriger sein können, als sie sind. Es ist zum drittenmale, daß wir in den Anfängen seiner schriftstellerischen Laufbahn Hegel im kritischen Kampfe gegen Kant und Fichte begriffen sehen, und zwar mit zunehmender Schärfe der Negation: in der Schrift über die „Differenz des fichteschen und schellingschen Systems", in der

---

[1] Hegels Werke. I. S. 329—333.

[2] „Die Empirie zieht — vor." Wenn wir wissen wollen, was sie wem vorzieht, so müssen wir elf Zeilen lesen, um von dem „zieht" zu dem „vor" zu gelangen (S. 341). Ein stilistisches Phänomen merkwürdiger, aber nicht löblicher Art! — [3] Hegels Werke. I. S. 357.

Abhandlung über „Glauben und Wissen" und jetzt in dem Aufsatze „über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts".[1]

Es ist zunächst die Entgegensetzung der Vernunft gegen die Erfahrung, es ist die Apriorität der praktischen Vernunfterkenntnis, welche die Standpunkte jener beiden Philosophen charakterisiert; und darin, daß der Pflichtbegriff eines ist mit dem Wesen des denkenden und wollenden Subjekts, besteht „die große Seite der kantischen und fichteschen Philosophie". Von dieser Seite betrachtet, zeigt diese Philosophie ihre Übereinstimmung mit der Identitätslehre: beide bejahen die Identität der Vernunft- und der Sittengesetze, die Identität der Subjektivität und der sittlichen Objektivität, aber nicht ebenso wird von beiden die Identität der Subjektivität und der natürlichen oder sinnlichen Objektivität bejaht; vielmehr herrscht in der kantisch-fichteschen Philosophie der volle Gegensatz zwischen dem Wesen des Rechts und der Pflicht auf der einen Seite und dem Wesen der vielen, einzelnen, sinnlichen Subjekte auf der anderen, zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit, die sich zu einander verhalten, wie die reine Einheit zur Vielheit. „Der empirische und populäre Ausdruck, wodurch diese Vorstellung, welche die sittliche Natur bloß von der Seite ihrer relativen Identität auffaßt, sich so sehr empfohlen hat, ist, daß das Reelle unter den Namen von Sinnlichkeit, Neigungen, unterem Begehrungsvermögen usf. (Moment der Vielheit des Verhältnisses) mit der Vernunft (Moment der reinen Einheit des Verhältnisses) nicht übereinstimme (Moment der Entgegensetzung der Einheit und Vielheit); und daß die Vernunft darin bestehe, aus eigener absoluter Selbsttätigkeit und Autonomie zu wollen und jene Sinnlichkeit einzuschränken und zu beherrschen (Moment der Bestimmtheit dieses Verhältnisses, daß in ihm die Einheit oder die Negation der Vielheit das Erste ist)."[2]

2. Die Unsittlichkeit der kantischen Sittenlehre.

Das Kriterium des Sittengesetzes besteht nach Kant nicht im Inhalt, sondern in der Form des Willens, nicht in dem *was*, sondern *wie* gewollt wird, in der gewollten Allgemeingültigkeit der Maxime, d. h. in der Absicht oder in der Gesinnung, welche mit dem Gesetz übereinstimmt. Ein solches Sittengesetz ist leer, es sagt nicht, was unter allen Umständen zu wollen und zu tun ist,

[1] Hegels Werke. I. S. 360. — [2] Ebendas. S. 348.

sondern was nicht; es ist nicht positiv absolut, sondern „negativ absolut", ganz unbestimmt oder „unendlich", das Sittengesetz muß seinem Wesen nach absolut und positiv sein: darum ist das kantische Sittengesetz nicht sittlich. Der Versuch, in dem negativ Absoluten ein wahrhaft Absolutes aufzuzeigen, ist falsch.[1]

Das unbestimmte oder unendliche Urteil (A ist kein Non-A) ist, positiv ausgedrückt, der Satz des Widerspruchs oder der Identität A = A, d. i. eine Tautologie; das kantische Sittengesetz, welches bloß in der Gesetzmäßigkeit der Maxime besteht, „in der Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum obersten Gesetze", ist ohne alle Bestimmtheit, unvermögend, auch nur eine Mehrheit von Gesetzen aus sich hervorgehen zu lassen, es ist und bleibt nur sich selbst gleich, wie der Satz A = A. „Und in der Produktion von Tautologien besteht nach der Wahrheit das erhabene Vermögen der Autonomie der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft. Die reine Identität des Verstandes, im Theoretischen als der Satz des Widerspruchs ausgedrückt, bleibt, auf die praktische Form gekehrt, ebendasselbe. Wenn die Frage: was ist Wahrheit? an die Logik gemacht und von ihr beantwortet, Kanten «den belachenswerten Anblick gibt, daß einer den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält», so ist die Frage: was ist Recht und Pflicht, an jene reine praktische Vernunft gemacht und von ihr beantwortet, in demselben Falle."[2]

Wollte man z. B. ein Depositum, dessen Niederlegung unbeweisbar ist, ableugnen, um sein Vermögen auf sichere Art zu vergrößern, so würde ein solches Motiv nach kantischer Moral niemals zur Maxime werden können, weil deren Allgemeingültigkeit alle Deposita unmöglich machen würde. Dagegen aber läßt sich der Einwurf richten: „Was tut es, wenn es keine Deposita gibt?" Und wollte man zur weiteren Begründung jener Moral fortfahren und sagen, daß ohne die Möglichkeit der Deposita die Aufbewahrung des Eigentums sehr erschwert und am Ende das Eigentum selbst unmöglich gemacht werde, so ließe sich auch jener Einwurf erweitern, auf das Eigentum selbst anwenden und der grundsätzlichen Bejahung desselben die grundsätzliche Verneinung entgegenstellen. Es gibt nach kantischer Art kein Sittengesetz, dessen Bestimmtheit unmittelbar durch sich selbst einleuchtet, unvermischt mit anderweitigen Bestimmungen, ohne weiteres und ohne Widerspruch. Jedes bestimmte

[1] Ebendas. I. S. 349. — [2] Ebendas. S. 350 u. 351.

Sittengesetz ist eine leere Behauptung, eine nichtssagende Tautologie nach der Formel A = A (das Depositum ist das Depositum, das Eigentum ist das Eigentum usf.). Es gibt auch keine Bestimmtheit, die sich nicht zur Maxime der Willkür machen und zur Form der Allgemeinheit erheben ließe, welche Kunst die Glückseligkeitsmoral und die ihr gleichwertige Probabilitätsmoral der Jesuiten bekanntlich sehr geschickt auszuüben verstanden hat und versteht.[1]

Aber die kantischen Sittengesetze in ihrer zur unbedingten Geltung gesteigerten Bestimmtheit sind nicht bloß dem Widerspruch anderer ausgesetzt, sondern sie widersprechen sich selbst, sie werden dadurch in ihr Gegenteil verkehrt und heben sich auf. Das Sittengesetz gebietet: „Hilf den Armen!" Aber die wirkliche Hilfe besteht darin, daß sie von der Armut erlöst werden; aber mit der Armut hören auch die Armen auf, also auch die Pflicht, ihnen zu helfen. Läßt man aber um der Almosen willen auch die Armen fortbestehen, so wird durch das Bestehenlassen der Armut unmittelbar die Pflicht nicht erfüllt. „So die Maxime, sein Vaterland gegen die Feinde mit Ehre zu verteidigen und unendliche mehr heben sich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht auf; denn jene z. B. so erweitert, hebt sowohl die Bestimmtheit eines Vaterlandes, als der Feinde und der Verteidigung auf."[2] (Dieses hegelsche Paradoxon ist wohl so zu verstehen, daß die Pflicht die Aufopferung für das Vaterland bis zur Hingebung des eigenen Daseins gebietet; nach dem Tode aber gibt es kein Vaterland mehr, auch keine Feinde, auch keine Verteidigung.)

Was Hegel der kantischen Sittenlehre zum äußersten Vorwurfe macht, liegt darin, daß durch dieselbe ein bestimmter, darum bedingter Inhalt eine absolute Geltung gewinnt. „Wo aber eine Bestimmtheit und Einzelnheit zu einem Ansich erhoben wird, da ist Vernunftwidrigkeit und in Beziehung aufs Sittliche Unsittlichkeit gesetzt." Eine solche Bestimmtheit schließt auch die Möglichkeit einer anderen in sich, „in welchem möglichen Anderssein die Unsittlichkeit liegt".[3]

3. Der fichtesche Rechtszwang. Strafe und Ephorat.[4]

In Ansehung der Sittenlehre trifft Hegels Kritik und der Vorwurf, daß sie eine unpraktische Theorie sei, hauptsächlich die kantische

[1] Ebendas. S. 350—355. — [2] Ebendas. S. 356. — [3] Ebendas. S. 354. S. 359.

[4] Über Fichtes Rechtslehre vgl. dieses Werk. Bd. VI. (3. Aufl.) Buch III. Kap. VIII. S. 399—402. Kap. IX. S. 402—412. Hegels Werke. Bd. I. S. 362.

Philosophie, in Ansehung der Rechtslehre kehrt sich derselbe Vorwurf gegen die fichtesche, welche nach Hegels Ansicht die Rechtsprinzipien auf dem Standpunkte dieser noch im Dualismus befangenen Reflexionsphilosophie am konsequentesten dargestellt habe. Das Problem des Rechtszustandes gründet sich auf die Entgegensetzung der allgemeinen und der individuellen oder einzelnen Freiheit und besteht darin, diejenigen Veranstaltungen zu treffen, durch welche die Übereinstimmung beider bewirkt und im Notfalle erzwungen wird. Dieser Notfall ist die gewollte Ungerechtigkeit oder das Verbrechen, von seiten der einzelnen Personen die gesetzwidrige Handlung, von seiten der Regierungsgewalt die Verletzung der Staatsgrundgesetze.

Die ganze Lehre vom Rechtszwange beruht auf der falschen Voraussetzung vom Dualismus zwischen der allgemeinen und individuellen Freiheit, die in dem wahrhaft sittlichen Rechtszustande dergestalt vereinigt sind, daß sie gar nicht getrennt werden können. Die Freiheit ist nicht zu vernichten; sie wird auch im Verbrechen durch die Strafe keinesfalls vernichtet, sondern wiederhergestellt. Die Strafe „kommt aus der Freiheit und bleibt selbst als bezwingend in der Freiheit. Wenn hingegen die Strafe als Zwang vorgestellt wird, so ist sie bloß als eine Bestimmtheit und als etwas schlechthin Endliches, keine Vernünftigkeit in sich führendes gesetzt; und fällt ganz unter den gemeinen Begriff eines bestimmten Dinges gegen ein anderes oder einer Ware, für die etwas anderes, nämlich das Verbrechen, zu erkaufen ist. Der Staat hält als richterliche Gewalt einen Markt mit Bestimmtheiten, die Verbrechen heißen, und die ihm gegen andere Bestimmtheiten feil sind, und das Gesetzbuch ist der Preiskurant."[1]

Die Veranstaltung aber, welche gegen die Regierungsgewalt, wenn sie dem Staatsgrundgesetz zuwiderhandelt, den Zwang anzuwenden berechtigt, ist die Einrichtung einer zweiten beaufsichtigenden Staatsbehörde, der Ephoren, denen das Recht und die Befugnis zustehen soll, im vermeintlichen Notfall das Staatsinterdikt auszusprechen, die Regierungsgewalt zu suspendieren, die Exekutoren zur Verantwortung zu ziehen und vor der versammelten Volksgemeinde gerichtlich zu verfolgen. Nichts kann unpraktischer sein, als eine solche Einrichtung, als eine solche mögliche Gewalt neben

[1] Ebendas. S. 367—371.

der wirklichen, als eine solche „zweite gewaltlose Existenz des gemeinsamen Willens". Als ob die wirkliche Gewalt mit der Macht, die sie besitzt, die mögliche Gewalt ohne Macht, wie dieselbe ist, bestehen lassen, und ein Staatsstreich, der die vorhandene Verfassung aufhebt, nicht zugleich ihre machtlosen Wächter mitwegfegen würde! Offenbar hatte Hegel bei dem Staatsstreich, auf welchen er anspielt und hinweist, den 18. Brumaire 1799 vor Augen.[1]

III. Die absolute Sittlichkeit.[2]

1. Das Volk und die Völker. Der sittliche Organismus.

Ein Wort in der Mitte dieser Abhandlung, welche Hegel selbst „die Philosophie der Sittlichkeit" genannt hat, dient zur Erleuchtung und Charakteristik des Ganzen; es gibt zu diesem Zwecke keines, das einfacher und verständlicher wäre. „Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, daß es nämlich in der Natur der absoluten Sittlichkeit ist, ein Allgemeines oder Sitten zu sein, daß also das griechische Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das deutsche diese ihre Natur vortrefflich ausdrücken; daß aber die neuern Systeme der Sittlichkeit, da sie ein Fürsichsein und die Einzelheit zum Prinzip machen, nicht ermangeln können, an diesen Worten ihre Beziehung auszustellen; und diese innere Andeutung sich so mächtig erweist, daß jene Systeme, um ihre Sache zu bezeichnen, jene Worte nicht dazu mißbrauchen konnten, sondern das Wort Moralität annahmen, was zwar nach seinem Ursprung gleichfalls dahin deutet, aber weil es mehr ein erst gemachtes Wort ist, nicht so unmittelbar seiner schlechteren Bedeutung widersträubt. Die absolute Sittlichkeit aber ist nach dem Bisherigen so wesent-

[1] Ebendas. S. 361—367. (365. 366.)

[2] Nach Rosenkranz gehört „das System der Sittlichkeit" in den dritten Teil des hegelschen Systems in den „frankfurter" Aufzeichnungen vom Herbst 1799; nach Haym dagegen soll das System der Sittlichkeit drei Jahre später im Herbst 1802 in Jena verfaßt sein und zwar in direkter Beziehung und Vorbereitung zu der Vorlesung über das Naturrecht, die für den Winter 1802/1803 angekündigt war. In der ersten Anmerkung zu seiner achten Vorlesung bemerkt Haym kurzweg: „Dahin ist die Angabe von Rosenkranz S. 103 zu berichtigen" (S. 496). Da ich auch im Text die zureichende Begründung vermisse und ich mir nicht vorstellen kann, daß Hegel so gut wie gleichzeitig „das System der Sittlichkeit" geschrieben und den Aufsatz über „die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" habe drucken lassen, so bin ich der rosenkranzischen Darstellung gefolgt (s. oben Buch I. Kap. X. und Buch II. Kap. IV. S. 273) und gebe den Gang des Systems, wie Hegel denselben öffentlich beurkundet hat, wobei, was die Einsicht in die Entstehung der Lehre betrifft, nichts Wesentliches verloren geht.

lich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht sagen kann, sie spiegle sich als solche am Einzelnen ab. Denn sie ist so sehr sein Wesen, als der die Natur durchdringende Äther das untrennbare Wesen der Gestalten der Natur ist und als die Idealität ihrer erscheinenden Formen, der Raum, in keiner sich schlechthin um nichts besondert." „Sie kann sich vors erste nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn sie nicht seine Seele ist, und sie ist es nur, insofern sie ein Allgemeines und der reine Geist eines Volkes ist. Das Positive ist der Natur nach eher als das Negative, oder, wie Aristoteles" (gleich im Anfange seiner Politik) „es sagt: «Das Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne; denn wenn der Einzelne abgesondert nichts Selbständiges ist, so muß er gleich allen Teilen in Einer Einheit mit dem Ganzen sein; wer aber nicht gemeinschaftlich sein kann, oder aus Selbständigkeit nichts bedarf, ist kein Teil des Volkes, und darum entweder Tier oder Gott»."[1] In Ansehung der Sittlichkeit ist das Wort der weisesten Männer des Altertums allein das Wahre: sittlich sei den Sitten seines Landes gemäß zu leben; und in Ansehung der Erziehung das, welches ein Pythagoreer einem auf die Frage, welches die beste Erziehung für seinen Sohn wäre? antwortete: «Wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machst»."[2]

Was im Naturzustande existiert, ist ein Haufe von Individuen, ein Menschenchaos; und was aus dem Naturzustande hervorgeht, ist eine Vereinigung von Individuen, eine Menge, ein Menschenaggregat oder Kollektivum, welches in irgend einer Verfassungsform die Herrschaft ausübt. Da gibt es kein Volk; das Volk kommt nicht aus dem Chaos, sondern aus dem Blut und der Abstammung. Wenn es sich um ein Ganzes und dessen Teile handelt, so kommt alles darauf an, was von beiden früher ist: die Teile oder das Ganze? Wenn die Teile früher sind, so ist das Ganze ein Aggregat, ein Sammelwesen, wie jener Staat, der aus dem Chaos hervorgeht. Wenn aber das Ganze früher ist als die Teile nach dem Satze der Alten: «τὸ ὅλον πρότερον τῶν μερῶν», so haben wir ein Ganzes, welches sich selbst teilt, ordnet, gliedert, d. h. nicht ein Aggregat, sondern einen *Organismus* bildet. Ein solches Ganzes ist eine „Totalität". Und wenn das Ganze ein Volk ist, so ist sein Staat ein *sittlicher* Organismus. Um die Philosophie der Sittlichkeit

[1] Werke. I. S. 396 u. 397. — [2] Ebendas. S. 400.

zu begründen, „setzen wir", sagt Hegel, „das Positive voraus, daß die absolute sittliche Totalität nichts anderes, als ein Volk ist", und das absolute Sittliche nichts anderes zu seiner Bedingung und Materie hat, als „deinem Volke Angehören".[1]

2. Die sittliche Gesundheit und der Krieg.

Die Völker sind Individualitäten und verhalten sich wie diese; sie stehen zueinander sowohl in positiver als in negativer Beziehung: die positive ist der Frieden, die negative der Krieg. Und da im Zustande langen Friedens der sittliche Organismus in die Gefahr gerät zu stagnieren, zu verknöchern, festzuwerden und in fortdauernder fauler Ruhe selbst zu faulen, so gibt es zur Genesung und Wiederherstellung der sittlichen Gesundheit kein kräftigeres Heilmittel als den Krieg, der den Bestand der Dinge bis auf das Leben selbst von Grund aus erschüttert und die Nichtigkeiten der Welt als das erscheinen läßt, was sie sind. Noch bevor Schiller durch den Chor in der Braut von Messina es aussprach, daß der Mensch im Frieden verkümmere, und das Leben nicht der Güter höchstes sei, hat Hegel im charakteristischen Gegensatze zu Kant und zu dessen Idee des ewigen Friedens, als des höchsten sittlichen Gutes, hier an der Stelle, wo wir sind, die sittliche Heilkraft des Krieges gepriesen. „Es ist durch diese zweite Seite der Beziehung für Gestalt und Individualität der sittlichen Totalität die Notwendigkeit des Krieges gesetzt; der (weil in ihm die freie Möglichkeit ist, daß nicht nur einzelne Bestimmtheiten, sondern die Vollständigkeit derselben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Absolute selbst oder für das Volk) ebenso die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Festwerden derselben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder oder gar «ein ewiger Frieden» versetzen würde."[2]

3. Die Organisierung der Stände und Individuen.

In dem Zustande der sittlichen Gesundheit ist die Sittlichkeit absolut, weil vollkommen lebendig, da jedes einzelne Individuum ein Glied des sittlichen Gesamtorganismus ist und sich als solches fühlt und betätigt: hier wird nicht erst darüber reflektiert oder nachgedacht, was zu wollen und zu tun sei, und ob die gemeinsamen, in

[1] Ebendas. S. 372. — [2] Ebendas. S. 373.

täglicher Erfüllung begriffenen Zwecke auch die guten und richtigen sind; es wird über den Fluß des sittlichen Lebens ebensowenig reflektiert und gegrübelt, wie über den des physischen Lebens: ob man die Luft ein- und ausatmen und das Blut in den Gefäßen des Körpers kreisen lassen solle? Eine Philosophie, wie die kantische und kritische, wäre für den Zustand der absoluten oder lebendigen Sittlichkeit gleich Gift, weshalb ja Hegel die kantische Sittenlehre auch unsittlich genannt hatte. Als Sokrates, mit welchem Kant verglichen zu werden pflegt, über das Gute und Schöne, über die menschlichen Tugenden und Lebenszwecke zu reflektieren begonnen und in Gesprächen die Jugend an solche Untersuchungen gewöhnt hatte, so erschien diese neue Art der Reflexions- und Subjektivitätsphilosophie als ein Zeichen, wenn nicht gar als die Ursache des eingetretenen Verfalls und Verderbens. Und doch war Sokrates von dem Geist der absoluten und lebendigen Sittlichkeit selbst noch dergestalt erfüllt, daß er den Gesetzen seines Vaterlandes gehorchen und darum lieber sterben als fliehen wollte, denn er habe schon in seinen Eltern präexistiert als ein Bürger Athens. Aus diesem Gesichtspunkt hat Hegel die tragische Schuld des Sokrates und die Bedeutung seiner Epoche in der griechischen Philosophie wie in der Geschichte der Philosophie überhaupt mit einem Tiefblick erkannt und in einer Weise erleuchtet, die einer Entdeckung gleichkam. Auch hier, an unserer Stelle, findet sich schon eine auf diesen Charakter der sokratischen Epoche hinweisende Andeutung. «Eine Polis», sagt Plato, «hat eine zum Bewundern starke Natur.» „Eine solche sittliche Organisation wird so z. B. ohne Gefahr und Angst oder Neid einzelne Glieder zu Extremen des Talents in jeder Kunst und Wissenschaft und Geschicklichkeit hinaustreiben und sie darin zu etwas Besonderem machen, ihrer selbst sicher, daß solche göttliche Monstruositäten der Schönheit ihrer Gestalt nicht schaden, sondern komische Züge sind, die einen Moment ihrer Gestalt erheitern. Als solche heitere Erhöhungen einzelner Züge werden wir, um ein bestimmtes Volk anzuführen, den Homer, Pindar, Äschylus, Sophokles, Plato, Aristophanes usf. ansehen können; aber auch sowohl in der ernsthaften Reaktion gegen die ernsthafter werdende Besonderung des Sokrates und vollends in der Reue darüber, als in der pullulierenden Menge und hohen Energie der zugleich aufkeimenden Individualisierungen nicht verkennen: daß das die innere Lebendigkeit damit in ihre Extreme

herauszutreten, in der Reife dieser Samenkörner ihre Kraft, aber auch die Nähe des Todes dieses Körpers, der sie trug, ankündigte."[1]

Der sittliche Organismus ist in Stände und Individuen gegliedert, welche Hegel nach dem Vorbilde Platos in seinem „Staatsmann (πολιτικός)" und seiner „Staatslehre (πολιτεία)" darstellt. Plato gliedert den Staat in die drei Stände der Wissenden, welche die Gesetzgeber und Regierenden sind, der Krieger und der Arbeiter: in diesen Ständen verkörpern sich die Tugenden der Weisheit, Tapferkeit und Mäßigkeit, deren richtiges Verhältnis die Gerechtigkeit im großen oder den Staat ausmacht. Hegel faßt die beiden ersten Stände in einen zusammen, welcher der erste ist, und nennt ihn den Stand der Freien; er unterscheidet den dritten Stand in zwei Stände: die Gewerbetreibenden und die Ackerbauer oder Bauern, welche letzteren von der Tugend der Tapferkeit und der Vaterlandsverteidigung nicht ausgeschlossen sind.

Die Gesetze sollen gelten, aber nicht die toten, sondern die lebendigen, persönlichen, welche in den Männern der geborenen und entwickelten Intelligenz verkörpert sind. „Es ist klar", sagt Plato in seinem Staatsmann, „daß zu der königlichen Kunst die Gesetzgebungskunst gehört. Das beste aber ist, nicht daß die Gesetze gelten, sondern der Mann, der weise und königlich ist." „Das Gesetz sehen wir gerade auf ein und dasselbe sich hinrichten, wie ein eigensinniger und roher Mensch, der nichts gegen seine Anordnung geschehen noch auch von jemand sich darüber fragen läßt, wenn einem etwas Anderes, Besseres vorkommt gegen das Verhältnis, das er festgesetzt hat; es ist also unmöglich, daß für das nie Sichselbstgleiche das sich durchaus Selbstgleiche gut sei."[2]

Der Stand der Freien ist das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen Organe die einzelnen Individuen sind, seine Tätigkeit besteht in der Erhaltung des Ganzen, des sittlichen Organismus, ihm gehört und gebührt das πολιτεύειν, d. h. in, mit und für sein Volk leben, ein allgemeines, dem Öffentlichen ganz gehöriges Leben führen, womit das Philosophieren als die Erkenntnis des Allgemeinen, des Wahren und Ewigen verbunden sein soll: die regierende und die philosophische Tätigkeit gehören zusammen, daher beide Ge-

---

[1] Ebendas. S. 389. Ich habe diejenigen Worte hervorgehoben, um derentwillen ich diese Stelle angeführt habe. — [2] Ebendas. S. 376 u. 377.

schäfte Plato nach seiner höheren Lebendigkeit nicht getrennt, sondern schlechthin verknüpft sehen will.[1] Hier herrschen die Staatszwecke und die Staatsinteressen: die Männer, welche sie verkörpern, sind die Herrscher.

Der Stand der Unfreien ist der dienende, diejenigen Geschäfte betreibend, welche zur physischen und ökonomischen Erhaltung des Ganzen nötig sind; das Thema dieser Geschäfte sind die Bedürfnisse und deren Befriedigung, die Arbeit und der Erwerb, der Besitz und das Eigentum, das Praktische und das Rechtliche, das ist das ganze untergeordnete praktische Leben und die dazu gehörige Rechtssphäre. Hier herrschen die Privatzwecke und die Privatinteressen, welche insgesamt zu dem sittlichen Leben sich verhalten, wie die unorganische Natur zur organischen. Nichts anderes ist gemeint, wenn Hegel kurz vorher sagt: „Wir werden gleich sehen, was diese unorganische Natur des Sittlichen ist".[2]

Die beiden Stände in ihrer politischen Ungleichheit gehören als Glieder des Ganzen notwendig zu einander; wenn der erste nicht mehr ist, so ist auch der zweite nicht mehr und umgekehrt. Als im römischen Kaiserreich die politische Freiheit zugrunde gegangen war, so gab es nur noch einen zweiten Stand, dieser aber war nicht etwa der erste geworden, sondern er war der einzige, es gab überhaupt keine Stände mehr, sondern, die Person des Herrschers ausgenommen, nur Privatleute, Privatgeschäfte, Privatgesinnungen und die unendliche Betriebsamkeit des Privatrechts, welche schon Plato in seinem Staate mit der Hydra verglichen hatte. Um diesen Zustand der vernichteten Sittlichkeit zu schildern, hat Hegel den Ausspruch Gibbons angeführt: „Der lange Friede und die gleichförmige Herrschaft der Römer führte ein langsames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reichs. Die Gesinnungen der Menschen waren allmählich auf eine Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöscht und selbst der militärische Geist verdunstet. Der persönliche Mut blieb, aber sie besaßen nicht mehr diesen öffentlichen Mut, welcher von der Liebe zur Unabhängigkeit, dem Sinne der Nationalehre, der Gegenwart der Gefahr und der Gewohnheit zu befehlen genährt wird. Sie empfingen Gesetze und Befehlshaber von dem Willen ihres Monarchen, und die Nachkommenschaft der kühnsten Häupter war mit dem Rang von Bürgern und Untertanen zufrieden. Die höher

[1] Ebendas. S. 380 u. 381. — [2] Ebendas. S. 379. S. 381 flgd.

strebenden Gemüter sammelten sich zu der Fahne der Kaiser. Und die verlassenen Länder, politischer Stärke oder Einheit beraubt, sanken unmerklich in die matte Gleichgiltigkeit des Privatlebens."[1]

4. Tragödie und Komödie. Die Zonen des Sittlichen.

Auch innerhalb der organischen und absoluten Sittlichkeit, wie sich dieselbe in der griechischen Welt, am großartigsten und schönsten in dem goldenen Zeitalter Athens offenbart hat, gebührt dem Privat- und Familienrecht eine ihm angemessene, von dem Geiste der öffentlichen Sittlichkeit wohl unterschiedene Stätte der Anerkennung und Geltung. Es ist dies der ewige Inhalt einer Tragödie, die sich im Reiche des Sittlichen zuträgt und von Hegel in den Eumeniden des Äschylus angeschaut wird, wie er später den tragischen Konflikt zwischen den Mächten des sittlichen Geistes in der Antigone des Sophokles dargestellt sehen wollte. Das Reich des Sittlichen erscheint unserem Philosophen in dem Volk von Athen, dessen höchster Gerichtshof der Areopag ist; der Gott der öffentlichen, lichtvollen Sittlichkeit ist Apollo, die dunklen Mächte, die das Privat- und Familienrecht beschützen und den Verbrecher, der daran gefrevelt hat, verfolgen, sind die Erinnyen; sie haben den Muttermörder Orestes, den Rächer des Vaters und Königs, bis nach Athen verfolgt; sie sind die Ankläger, Apollo ist der Verteidiger, das Volk im Areopag richtet; die Stimmen in der Urne sind gleichgeteilt zwischen Verdammung und Freisprechung; da erscheint Athene, die Göttin Athens, die Stifterin des Areopags, der jetzt seinen ersten Richterspruch gefällt hat, und erklärt, daß die Gleichteilung der Stimmen Freisprechung bedeute; aber die Erinnyen werden deshalb nicht fortgewiesen und behalten nicht unrecht, sondern sie werden als die Hüterinnen der natürlichen Rechte in den Bezirk von Athen aufgenommen, sie sind als solche nunmehr wohlgesinnte Gottheiten und Mitbewohner des sittlichen Reichs: sie sind nicht mehr Furien, sondern Eumeniden. Der Ausgang dieses Prozesses zwischen Apollo und den Erinnyen besteht also darin, daß „die Athene Athens . . . mit der Scheidung der Mächte, die an dem Verbrecher beide teil hatten, auch die Versöhnung so vornimmt, daß die Eumeniden von diesem Volke als göttliche Mächte geehrt würden und ihren Sitz jetzt in der Stadt hätten, so daß ihre wilde Natur des Anschauens der ihrem unten in der Stadt errichteten Altare gegen-

[1] Ebendas. S. 383.

über auf der Burg hoch thronenden Athene genösse und hierdurch beruhigt wäre.“[1]

Wenn die sittlichen Zustände uns in einer solchen Weise dargestellt und enthüllt werden, daß wir die Nichtigkeiten, Ungereimtheiten und Lächerlichkeiten der menschlichen Bestrebungen, Einzelinteressen und Eigenheiten in Charakteren und Handlungen vor Augen sehen, so erscheint uns das menschliche Leben in der Gestalt einer Komödie. Und da das Reich des Sittlichen in die beiden Zonen zerfällt, die der absoluten Sittlichkeit, in welcher die erhabenen und göttlichen Zwecke herrschen, und die des Privatlebens, worin die kleinen Interessen ihr nichtiges und dünkelhaftes Spiel treiben, als ob sie die höchsten wären, so entwickelt sich demgemäß auch die Komödierung des menschlichen Lebens in den beiden Gestalten der „alten“ oder „göttlichen“ und der „neuen“ oder „modernen Komödie“. Das Thema der ersten sind die dem erhabenen Bau des sittlichen Organismus zuwiderlaufenden Sonderbestrebungen der Einzelnen, die wesenlosen Gegensätze in ihrer grotesken Ungereimtheit und Lächerlichkeit, das Thema der zweiten die in ihr kleines Gehäuse eingesponnenen, sich wichtig und absolut dünkenden Privatinteressen und deren Getriebe. „Die Komödie trennt die zwei Zonen des Sittlichen so voneinander ab, daß sie jede rein für sich gewähren läßt, daß in der einen die Gegensätze und das Endliche ein wesenloser Schatten, in der anderen aber das Absolute eine Täuschung ist. Das wahrhafte und absolute Verhältnis aber ist, daß die eine im Ernste in die andere scheint, jede mit der andern in leibhafter Beziehung und daß sie für einander gegenseitig das ernste Schicksal sind. Das absolute Verhältnis ist also im Trauerspiel aufgestellt.“[2]

Der sittliche Organismus ist kein starres Gebäude, sondern kraft seiner Gliederung so beschaffen und veranlagt, daß aus seiner sittlichen und geistigen Lebensfülle einzelne hochbegabte, talentvolle, geniale Individuen hervorgehen, die durch geistesherrliche Werke in jedem Gebiete der Kunst und Wissenschaft diese Gestalt der sittlichen Welt zugleich erhöhen und erheitern. Hier nennt Hegel die Namen Homer und Pindar, Äschylus und Sophokles, Aristophanes und Plato. Eine solche Hervorragung großer Geister trägt schon die Gefahr der Absonderung in sich, die fortschreitende Besonderung führt

[1] Ebendas. S. 386 u. 387. — [2] Ebendas. S. 387—391.

zur Erhebung wider das Reich der schönen Sittlichkeit und zu dessen Auflösung. Hier ist es, wo Hegel den Namen des Sokrates nennt, um diese „ernsthafter werdende Besonderung" zu charakterisieren. Was die alte Komödie in Schattenbildern geschildert hatte, diese politischen, philosophischen und sittlichen, zentrifugal gerichteten Sonderstrebungen, wuchs empor zu einem übermächtigen, verderblichen Schicksal. In den Wolken des Aristophanes hatte Sokrates die Rolle des lächerlichen und absurden Philosophen gespielt, der neue Götter macht und eine neue Erziehung zutage fördert; vierundzwanzig Jahre später haben ihn die Athener aus eben diesen Gründen zum Tode verurteilt, weil er neue Gottheiten eingeführt und die Jugend verdorben habe.[1]

5. Naturrecht, Moral und positive Rechtswissenschaft.

Wir sehen den Gegensatz zwischen dem hegelschen und jenem früheren naturalistisch gesinnten Naturrecht, das aus dem rohen, geschichtslosen Naturzustande auf dem Wege der Verträge, welche die einzelnen atomen Individuen schließen, die privaten und weiter die öffentlichen Rechtszustände hatte herleiten wollen. „Zu den neuen Zeiten hat in der inneren Haushaltung des Naturrechts diese äußere Gerechtigkeit sich eine besondere Oberherrschaft über das Staats- und Völkerrecht erworben. Die Form eines solchen untergeordneten Verhältnisses, wie der Vertrag ist, hat sich in die absolute Majestät der sittlichen Totalität eingedrängt; und es ist z. B. die Monarchie — bald nach dem Bevollmächtigungsvertrage als ein Verhältnis eines obersten Staatsbeamten zu dem Abstraktum des Staats, bald nach dem Verhältnis des gemeinen Vertrags überhaupt als eine Sache zweier bestimmten Parteien, deren jede der anderen bedarf, als ein Verhältnis gegenseitiger Leistung begriffen: und durch solche Verhältnisse, welche ganz im Endlichen sind, unmittelbar die Idee und absolute Majestät vernichtet worden. So wie es auch an sich widersprechend ist, wenn für das Völkerrecht nach dem Verhältnisse des bürgerlichen Vertrags, der unmittelbar auf die Einzelnheit und Abhängigkeit der Subjekte geht, das Verhältnis absolut selbständiger und freier Völker, welche sittliche Totalitäten sind, bestimmt werden soll."[2]

Das Naturrecht im Sinne Hegels verhält sich zur sittlichen Natur nicht als Grund, sondern als Folge, es setzt dieselbe voraus, geht aus

---

[1] Ebendas. S. 388 u. 389. Vgl. oben S. 283.

[2] Werke. I. S. 410 u. 411.

ihr hervor und soll dartun oder „konstruieren, wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt".[1] Ebenso verhält sich der Einzelne zur sittlichen Totalität nicht als Grund sondern als Glied; daher ist die Sittlichkeit des Einzelnen in der absoluten Sittlichkeit, welche das Leben des Ganzen ist, „ein Pulsschlag des ganzen Systems". Die Fortpflanzung des sittlichen Geistes oder das Werden der Sittlichkeit geschieht durch die Erziehung, deren Wesen und positiver Charakter nach Hegels treffendem Ausdruck darin besteht, daß das Kind, „an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer absoluten Anschauung zuerst als eines fremden Wesens lebt, sie immer mehr begreift und so in den allgemeinen Geist übergeht". Daher auch, wie wir den hegelschen Worten hinzufügen wollen, Plato und Aristoteles Staaten gelehrt und gefordert haben, welche bei aller sonstigen Verschiedenheit Erziehungsstaaten waren, denn beide Philosophen anerkannten die organische Sittlichkeit oder, was dasselbe heißt, die Priorität des Ganzen vor seinen Teilen.[2]

Die Zwecktätigkeiten des sittlichen Organismus, die sich in seinen Gliedern, den Ständen und Individuen, verkörpern, sind seine Eigenschaften: die Ethik ist „die Naturbeschreibung dieser Eigenschaften". Etwas anderes ist die Moral, deren Gegenstand die Moralität oder die subjektiven Tugenden sind. Moral ist Tugendlehre, die Tugenden sind nicht angeborene und erzogene, d. h. „anorganisierte" sittliche Eigenschaften und Gesinnungen, sondern entweder großartig erhöhte Energie und Tatkraft, wie bei den Helden des Altertums — Hegel nennt in etwas seltsamer Zusammenstellung Epaminondas, Hannibal, Cäsar —, oder sie sind die erworbenen Vorzüge der einzelnen, in der Besonderung befindlichen Subjekte, d. h. „die sittliche Natur des zweiten Standes, die Sittlichkeit des Bourgeois oder des Privatmenschen".[3]

Da die Sittlichkeit in der Gestalt der Sitten existiert und diesen der Charakter der Allgemeingültigkeit und Herrschaft zukommt, so muß auch die Form und das System der Gesetzgebung ihnen entsprechen, es muß aus den Gesetzen einleuchten, „was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit ist", und es ist ein Zeichen der Unkultur und Barbarei, wenn den Sitten entweder die Form und das Gepräge der Gesetzmäßigkeit fehlt, oder die vorhandenen Gesetze mit den Sitten, d. h. mit dem Leben eines Volkes nicht übereinstimmen. In

[1] Ebendas. S. 397. — [2] Ebendas. S. 399. Vgl. oben S. 281.
[3] Werke. I. S. 398 u. 399.

seinen Sitten herrscht der Genius des Volkes, die nationale Gottheit, die als solche auch vorgestellt, verehrt und angeschaut sein will: diese Verehrung ist die Religion, diese Anschauung der Kultus.

Was endlich das Verhältnis der Philosophie der Sittlichkeit und des Naturrechts zur positiven Rechtswissenschaft betrifft, so ist nicht einzusehen, von welcher Art diese „Positivität" sein soll, um die Rechtswissenschaft von einer entwickelten und ausgebreiteten Philosophie auszuschließen oder ihr entgegenzusetzen. Entweder nämlich ist dieses Positive, das sich auf Erfahrung und Wirklichkeit beruft, gar nichts Reales, wie z. B. der Begriff des Zwanges zur Begründung der Strafe, oder das Positive ist eine Realität und gehört zur Philosophie und in dieselbe, sei es als Objekt oder als Aufgabe, denn „alles in der Philosophie ist Realität".[1]

Solche Realitäten sind z. B. die geographische und historische Bestimmtheit eines Volks, seine klimatische Lage, seine Vorgeschichte und der Zeitpunkt, in dem es steht, wie die Kulturstufe, auf welcher es sich befindet. „Was in der Gegenwart keinen wahrhaften lebendigen Grund hat, dessen Grund ist in einer Vergangenheit; d. h. es ist eine Zeit aufzusuchen, in welcher die im Gesetz fixierte, aber erstorbene Bestimmtheit lebendige Sitte und in Übereinstimmung mit der übrigen Gesetzgebung war."[2] Alle Faktoren, deren Produkt die lebendige Individualität und den Charakter eines Volkes ausmacht, wollen erkannt und zusammengefaßt werden, um daraus die nationalen Sitten und Gesetze zu erklären, wie es Montesquieu in seinem unsterblichen Werke vom „Geist der Gesetze" auszuführen gesucht hat.

Die hegelsche Philosophie der Sittlichkeit oder die Ethik hat sich noch nicht differenziert in die Lehren vom subjektiven und vom objektiven Geist oder in Psychologie und Ethik, sie erscheint zunächst nur als ein Grundriß der letzteren; aber sie weist schon hinaus auf die Philosophie der Weltgeschichte und noch höher auf die Philosophie des absoluten Geistes, die sich in die Philosophie der Kunst, der Religion und der Geschichte der Philosophie differenzieren wird. Das Ziel leuchtet schon hoch in der Ferne, der Weg dahin ist schwierig und steil. Diesen Weg zu entdecken und zu lehren ist die Aufgabe und das Thema der Phänomenologie des Geistes.

---

[1] Ebendas. S. 402. — [2] Ebendas. S. 419.

Fünftes Kapitel.

Die Phänomenologie des Geistes. Vorrede, Einleitung und Einteilung.

I. Vorrede. Die Aufgabe der neuen Lehre.

1. Die Form der Wissenschaft.

Was Hegel in seiner ersten Druckschrift vom Jahre 1802 zur Bejahung, Begründung und Ausbildung der Identitätslehre erklärt hatte, enthielt schon die Keime seiner neuen von Schelling verschiedenen Lehre, die sich während seiner Lehrtätigkeit in Jena, nach dem Weggange Schellings, vom Herbst 1803 bis zum Herbst 1806 zu einem „System der Wissenschaft" entfaltete, deren erster Teil unter dem Namen einer „Phänomenologie des Geistes" im Frühjahr 1807 an das Licht trat. Wir haben die Entstehungsgeschichte dieses Werkes ausführlich kennengelernt.[1] Zehn Jahre waren seit den Anfängen der schellingschen Naturphilosophie verflossen. Die beiden Freunde waren nunmehr innerlich für immer getrennt. Kurz vor seinem letzten Briefe an Hegel (2. November), der eine sehr verstimmte Antwort auf die Zusendung der Phänomenologie war, hatte Schelling in der Akademie zu München seine Antrittsrede über „das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" gehalten, die den Kronprinzen zu lauter Bewunderung, Jacobi, wie es hieß, zum Staunen hingerissen hatte.[2]

Im offensten Gegensatze nicht bloß gegen die schellingsche Schule und Richtung, sondern gegen den Charakter der schellingschen Lehre selbst war, ohne Namen zu nennen, die Vorrede zur Phänomenologie verfaßt, die nach Hayms treffender Bemerkung eine Abhandlung „über die Differenz des schellingschen und hegelschen Systems der Philosophie" hätte heißen können. Der hauptsächliche Differenzpunkt, welcher alle anderen zur Folge hatte, lag darin, daß die Philosophie Wissenschaft sein müsse und diese nur in der Form eines Systems ausgemacht werden könne, weshalb Hegel auch seine neue Lehre „System der Wissenschaft" genannt und die Phänomenologie als deren ersten Teil bezeichnet hat.

---

[1] Vgl. dieses Werk. Buch I. Kap. VI. S. 58. S. 69—72. Buch II. Kap. II. S. 242—245. — [2] Vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. VII. Buch I. Kap. XI. S. 147 u. 148.

Hieraus folgt, daß alles gegenteilige Wesen, wie die Gefühls- und Anschauungsphilosophie, die Begeisterungs- und Erbauungsphilosophie, die Gärung und Ekstase, das enthusiastische und prophetische Gerede für nichtig erklärt wird. Es gibt, sagt Hegel, eine leere Tiefe, wie es eine leere Breite gibt, beide sind oberflächlich. „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein —, ist es, was ich mir vorgesetzt." — „Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden." „Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken, nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache, sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein." „Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen." „Indem sie sich dem ungebändigten Gären der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewußtseins und Aufgeben des Verstandes, die Seinen zu sein, denen Gott die Weisheit im Schlafe gibt; was sie so in der Tat im Schlafe empfangen und gebären, sind darum auch Träume."[1]

Die Form der Wissenschaft und der systematischen Ausbildung schließt die der allgemeinen Verständlichkeit in sich, womit allem esoterischen Treiben ein Ende gesetzt und die Forderung ausgesprochen wird, daß die Philosophie nunmehr exoterisch, begreiflich, lehr- und lernbar gemacht werde. „Die verständige Form der Wissenschaft ist der allen dargebotene und für alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen ist die gerechte Forderung des Bewußtseins, das zur Wissenschaft hinzutritt; denn der Verstand ist das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verständige ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseins, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag."[2]

---

[1] Hegels Werke. Bd. II. (Phänomenologie des Geistes. 2. Aufl.) Vorr. S. 6—9. — [2] Ebendas. S. 10 u. 11.

Nunmehr hebt sich wieder der Wert des reflektierenden, verständigen Denkens, der begrifflichen Bestimmtheit, des ὅρος, kurz aller jener Reflexionsformen, welche die allgemein verständliche, exoterische Philosophie notwendig braucht, und auf welche die esoterische in ihrer trüben Begeisterung verächtlich herabsieht.

2. Die Substanz als Subjekt. Das Prinzip als Resultat.

Es ist natürlich die erste Bedingung einer solchen allgemein verständlichen, im besten Sinne des Worts exoterischen Philosophie, daß ihr Prinzip oder die Alleinheit so gefaßt wird, daß sie nicht etwa das Selbstbewußtsein und damit die Möglichkeit alles Erkennens und Erkanntwerdens aufhebt. So verhielt es sich in der Lehre Spinozas mit dem Prinzip der Einen Substanz, die aus ihrem Wesen, darum auch aus dem der Dinge das Selbstbewußtsein und mit ihm die Möglichkeit alles Erkennens ausschloß. „Wenn Gott als die Eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag der Grund hiervon in dem Instinkt, daß darin das Selbstbewußtsein nur untergegangen, nicht erhalten ist." Diese Fassung läßt in den Augen Hegels den Spinozismus als unmöglich erscheinen, und da der Begründer der Identitätsphilosophie zugleich der Erneuerer des Spinozismus sein wollte, so nimmt Hegel den letzteren als Beispiel, gleichsam als die prärogative Instanz, um daran seinen Unterschied von Schelling recht hell zu erleuchten. „Dies Eine Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis."[1]

Die Möglichkeit der Philosophie hängt also davon ab, daß die Substanz oder das Absolute eine solche Nacht nicht ist, vielmehr Unterschiede in sich hat, oder, näher gesagt, daß sie *sich* in sich unterscheidet, daß sie als Selbstunterscheidung oder Selbsttätigkeit, d. h. als *Subjekt* gefaßt wird. Jetzt erst versteht man die kurze und bündige Erklärung Hegels, die jedem unvertrauten Leser unserer Vorrede wunderlich und dunkel erscheinen muß: „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Sub-

[1] Ebendas. S. 13 u. 14. Vgl. oben Buch II. Kap. II. S. 244—246.

stanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken".[1] Beide Forderungen sind gleichwertig und gleichbedeutend: erstens daß die Philosophie Wissenschaft, System der Wissenschaft, verständlich und exoterisch sei, und zweitens daß die Substanz als Subjekt gefaßt werden müsse.

Wie wichtig nun auch dieses Prinzip ist, so besteht in der richtigen Fassung desselben noch nicht die Wahrheit des Systems; das Wahre ist das Ganze, das System gleicht dem Kreise, der seinen Lauf vollendet, indem er in seinen Anfang zurückkehrt; in der Vernunfterkenntnis herrscht der Zweck, wie in der Natur nach Aristoteles; wo aber die Zwecktätigkeit waltet, da setzen wir einen Begriff voraus, der sich verwirklicht und gleich dem Kreise in seinen Anfang zurückkehrt: hier ist Vollendung, der Anfang ist auch das Ende, das Prinzip ist auch das Resultat, der Begriff ist durch seine Verwirklichung zu sich selbst gekommen: er ist nun „für sich" geworden, was er im Anfange nur „an sich" war. So ist der Embryo zwar an sich Mensch, aber noch nicht für sich, was erst durch die Entwicklung und Fortbildung geschieht, in welcher die Geburt und das Bewußtsein Epochen sind: „für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem gemacht hat, was sie an sich ist".[2]

Es kommt alles darauf an, daß die Substanz als Subjekt gefaßt wird: Subjekt bedeutet hier nichts anderes, als die Selbstverwirklichung des Begriffs, d. h. seine Entwicklung. Handelt es sich aber um die Entwicklung, so kommt es sehr wesentlich darauf an, nicht bloß was im Anfange war, sondern was am Ende geworden ist, was bei der ganzen Sache herauskommt, d. h. auf das Resultat. Wir wollen nicht bloß den Keim sehen, sondern den Baum mit seinen Früchten, nicht bloß die Eichel, sondern die Eiche. In Ansehung der Entwicklung gilt ganz vornehmlich der Satz: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!" Ein sogenannter Grundsatz oder Prinzip der Philosophie, wenn er wahr ist, ist darum auch falsch, insofern er nur als Grundsatz oder Prinzip ist. Es ist deswegen leicht, ihn zu widerlegen.[3]

Dieser Begriff ist anzuwenden auf das Absolute selbst oder Gott. Schon darin, daß Gott als die moralische Weltordnung oder die Liebe usf. gefaßt wurde, zeigte sich das Bedürfnis, ihn als Subjekt aufzufassen. Das Wort Gott, für sich genommen, „ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt: was er ist, ist seine

[1] Hegels Werke. II. S. 14. — [2] Ebendas. S. 16. — [3] Ebendas. S. 18.

Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen." „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein. So widersprechend es scheinen mag, daß das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sei, so stellt doch eine geringe Überlegung diesen Schein von Widerspruch zurecht." Der ganze Widerspruch fällt weg, sobald man sich klar macht, daß Gott und das göttliche Leben Wirklichkeit ist, nicht bloß ein Spiel und Spielen mit sich, sondern wahrhafte Realität und deren Überwindung. „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt."[1] Mit andern Worten: der ganze Ernst und die Arbeit der Weltgeschichte gehört in das göttliche Leben und zu seiner Offenbarung, ohne welche Gott nicht wäre, was er an sich ist: Geist, absoluter Geist. „Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, — der erhabenste Begriff, und der der neuen Zeit und ihrer Religion angehört." „Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut." In diesen Sätzen steckt die ganze hegelsche Philosophie. Um ihren Sinn dichterisch auszudrücken, wollen wir schon hier das schillersche Wort vorwegnehmen, womit Hegel seine Phänomenologie des Geistes beschlossen hat: Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches schäumt ihm die Unendlichkeit.[2]

3. Die Leiter. Die Entwicklung des Wissens.

Die Wissenschaft vom absoluten Geist oder das absolute Wissen ist demnach das gemeinsame Ziel, wohin unser Weg führt, der vom unmittelbaren Bewußtsein, d. h. von der untersten Stufe des Wissens

---

[1] Ebendas. S. 15 flgd.

[2] Ebendas. S. 15—19. Vgl. S. 591. Hegel, der seine Zitate gewöhnlich aus dem Kopfe und darum selten ganz dem Texte gemäß zu Tage fördert, sagt: „Aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit".

allmählich aufwärts steigt von Stufe zu Stufe und darum eine sehr lange und weite Strecke zu durchwandern und durch dieselbe sich hindurchzuarbeiten hat. Alles wahre Wissen ist begründet oder vermittelt, d. h. es resultiert, daher das sogenannte unmittelbare Wissen auf der niedrigsten Stufe steht und nicht den Charakter eines Resultats hat, sondern nur den des Anfangs. Hieraus erhellt, wie ungereimt die Begeisterung ist, „die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt und mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt“.[1]

Das Individuum verlangt mit Recht, daß zur Erhebung auf den Standpunkt der absoluten Erkenntnis ihm die Leiter gereicht und in ihm selbst die Notwendigkeit dieses Standpunktes aufgezeigt werde. Der Stufengang des Wissens ist darzustellen: eben darin besteht die Aufgabe der Phänomenologie des Geistes, deren Bezeichnung wir schon früher erklärt haben. Sowohl als Stufen des Wissens (Geistes), wie als die Gegenstände der philosophischen Betrachtung heißen die Objekte, die nunmehr erkannt werden sollen, Phänomena des Geistes und deren Wissenschaft „Phänomenologie des Geistes“.[2]

4. Vorurteile und Selbsttäuschung.

Man möge uns nicht einwenden, daß eine solche Wissenschaft unnötig sei, denn nichts in der Welt sei bekannter als das eigene Bewußtsein und dessen unmittelbare Erfahrungen. Das *Bekannte* ist keineswegs *erkannt*. Es dafür zu nehmen ist eine der gewöhnlichsten Selbsttäuschungen und eine der schlimmsten, da sie uns den Weg zur Wahrheit versperrt. Zu diesen Selbsttäuschungen gehört auch die Vorstellung, welche man von der Wahrheit zu haben pflegt, daß sie ein für allemal fertig und ausgeprägt sei, weshalb es von einer und derselben Sache nicht verschiedene Wahrheiten geben könne. Dies war der Irrtum des lessingschen Saladin, als er von Nathan wissen wollte, welches die wahre Religion sei, und die Antwort in aller Kürze und Schnelligkeit verlangte. „Wahrheit, Wahrheit! Und will sie so, — so bar, so blank, — als ob die Wahrheit Münze wäre! — Wie Geld in Sack, so striche man in Kopf auch Wahrheit ein?“ Eine unwillkürliche Parallelstelle dazu findet sich hier in der Vorrede zur Phänomenologie ganz an ihrem Platz. „Das *Wahre*

[1] Ebendas. S. 21.

[2] Vgl. oben Buch II. Kap. I. S. 231 u. 232. Kap. II. S. 244—246.

und Falsche gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigene Wesen gelten, deren eines drüben, das andere hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isoliert und fest steht. Dagegen muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann."[1]

Daß die Wahrheit selbst in einer fortschreitenden Entwicklung besteht und sich vollendet, und zwar in der ihr adäquaten Form des Begriffs oder des reinen Gedankens, diese Einsicht geht über die Phänomenologie hinaus, die es nur mit den Erscheinungen des Bewußtseins zu tun hat, sie gehört in den zweiten Teil des Systems der Wissenschaft; diese Lehre, welche die reinen Wesenheiten darstellt und aufbaut, darum auch die Methodenlehre enthält, ist die Logik oder die spekulative Philosophie.

In den Schlußworten der Vorrede spricht sich mit aller Sicherheit und aller Zurückhaltung die Überzeugung Hegels aus, daß die Zeit für ihn und seine neue Lehre gekommen ist, sie ist in aller Stille herangereift und mit ihr ein empfängliches Publikum. Die Zeichen der Epoche einer neuen Geistesgeburt sind da. Die Widerstrebenden sind die Toten und die Hinfälligen. Von jenen heißt es: „Lasset die Toten ihre Toten begraben!" Von diesen: „Die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Tür!" Der neue Geist und seine Jünger wird in einiger Zeit die Mitwelt gewinnen und nach dieser auch eine Nachwelt haben, die andern dagegen nicht. Ich will die bedeutsamen Worte selbst anführen. „Wir müssen überzeugt sein, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet." „Hierbei aber ist häufig das Publikum von denen zu unterscheiden, welche sich als seine Repräsentanten und Sprecher betragen. Jenes verhält sich in manchen Rücksichten anders als diese, ja selbst entgegengesetzt. Wenn es gutmütigerweise die Schuld, daß ihm eine philosophische Schrift nicht zusagt, eher auf sich nimmt, so schieben hingegen diese, ihrer Kompetenz gewiß, alle Schuld auf die Schriftsteller. Die Wirkung ist in jenem stiller als das Tun dieser Toten, wenn sie ihre Toten begraben. Wenn jetzt die allgemeine Einsicht überhaupt gebildeter, ihre Neugierde wachsamer und ihr Urteil

---

[1] Hegels Werke. II. Vorr. S. 29. Vgl. meine Schrift über Lessings Nathan. (4. Aufl. Cotta 1896.) S. 144—150, S. 188—190.

schneller bestimmt ist, so daß die Füße derer, die dich hinaustragen werden, schon vor der Türe stehen, so ist hiervon oft die langsamere Wirkung zu unterscheiden, welche die Aufmerksamkeit, die durch imponierende Versicherungen erzwungen wurde, sowie den wegwerfenden Tadel berichtigt und einem Teile eine Mitwelt erst in einiger Zeit gibt, während ein anderer nach dieser keine Nachwelt mehr hat."[1]

Man möge nicht vergessen, daß die Vorrede zur Phänomenologie nach der Schlacht von Jena geschrieben ist, im Wendepunkt der Jahre 1806 und 1807.

II. Einleitung.

1. Das Erkenntnisvermögen als Werkzeug und Medium.

Gegen die Möglichkeit der Phänomenologie, als welche den Weg des natürlichen Bewußtseins zur absoluten Erkenntnis sowohl dartut als durchläuft, erheben sich Schwierigkeiten und Zweifel, welche sämtlich das menschliche Erkenntnisvermögen betreffen: ob dasselbe nach Art und Umfang imstande sei, die genannte Aufgabe zu lösen, und nicht vielmehr kraft seiner Natur das Ziel verfehlen und in die Irre geraten müsse? Denn das menschliche Erkenntnisvermögen gilt entweder als das Werkzeug, welches die Gegenstände aus dem Dunkel in das Licht des Bewußtseins bringt, also ergreift, bearbeitet und dadurch verändert, oder als das Medium, wodurch uns die Gegenstände erscheinen und einleuchten, aber zugleich nach dem Gesetze gleichsam der Strahlenbrechung dieses Mediums modifiziert und verändert werden, so daß wir in beiden Fällen die Gegenstände nicht und nie erkennen, wie sie sind, sondern stets nur, wie sie uns erscheinen, oder wir genötigt sind sie zu betrachten. Damit aber wird die ganze Phänomenologie des Geistes als jene Leiter, die sie sein soll und will, als jener Weg der wahren Erkenntnis und zur wahren Erkenntnis ziellos und hinfällig. Statt des Himmels der Wahrheit erfassen wir stets nur die Wolken des Irrtums.[2]

Wenn die obigen Annahmen richtig wären, so würde die Phänomenologie nicht „der erste Teil des Systems der Wissenschaft", sondern von vornherein die Beute des Skeptizismus sein; doch ist sie dem letzteren unzugänglich und unüberwindlich, sie hat ihn nicht zu fürchten, da sie ihn in sich trägt, mit sich führt und als einen

[1] Hegels Werke. II. Vorr. S. 55 u. 56.
[1] Ebendas. Einleitung. S. 57 u. 58.

wesentlichen Faktor ihrer Methode selbst ausübt. Dies zu zeigen und zu verdeutlichen, ist recht eigentlich das Thema ihrer „Einleitung".

2. Die falsche Grundlage des Zweifels. Das erscheinende Wissen.

Die obigen Annahmen und Auffassungen sind falsch, denn sie beruhen auf jener dualistischen Grundidee, nach welcher Dinge und Denken, Objektives und Subjektives, die Gegenstände und das Bewußtsein, das Absolute und das Erkennen getrennte und wie durch eine Kluft geschiedene Wesen sind: das Absolute auf der einen Seite, das Erkennen auf der anderen. Unter dieser Voraussetzung freilich erscheint alles Wissen und die gesamte darauf gerichtete Phänomenologie als unmöglich. Aber diese Voraussetzung selbst ist grundfalsch und scheitert an der Tatsache des Wissens, des erscheinenden und fortschreitenden Wissens, an der Erscheinung des unwahren wie des wahren Wissens und der Tatsache des Fortgangs von jenem zu diesem. Diesen Fortgang in seinem ganzen Umfange systematisch zu begreifen und auszuführen: eben darin besteht die gegen allen dualistisch gesinnten Skeptizismus wohlbegründete Aufgabe der Phänomenologie.[1]

Was die Lösung der Aufgabe betrifft, so sollen die Stufen, d. h. die Formen oder Erscheinungen des Wissens sowohl in der Vollständigkeit als in der Notwendigkeit ihrer Reihenfolge erkannt und dargestellt werden. „Diese Darstellung", sagt Hegel, „kann als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert." „Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist . . die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft." Die Vollständigkeit dieser Gestaltungen erhellt aus der Notwendigkeit ihres Fortgangs und Zusammenhangs.[2]

Der dem Bewußtsein inwohnende Zweck will erfüllt werden: dieser Zweck ist kein anderer als der Wille zum Erkennen oder Wissen, weshalb Hegel sagt, das natürliche Bewußtsein sei „nur Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen", aber es habe diesen Begriff (Zweck) zu realisieren, also die Realität seiner jedesmaligen Erkenntnis oder die Wahrheit des gewonnenen Wissens zu prüfen, d. h. die gewollte oder bezweckte Wahrheit mit der erreichten zu vergleichen und dadurch die Erfahrung zu machen, daß ein anderes Resultat erzielt,

---

[1] Ebendas. S. 58—61. — [2] Ebendas. Einleitung. S. 61 u. 62.

ein anderes erreicht worden. Und zwar verläuft dieser ganze Prozeß aus dem eigensten Antriebe des Bewußtseins selbst, ohne daß es von außen belehrt, gewiesen und gegängelt wird; es ist durch sich selbst genötigt, an sich und mit sich Erfahrungen zu machen, und zwar besteht das durchgängige Thema aller seiner Erfahrungen darin, daß die Resultate stets anders ausfallen als die Absichten oder Voraussetzungen, daß im Verlauf seines Erkennens immer am Ende jeder Station etwas ganz anderes herauskommt, als im Beginn gesucht und gemeint war, daß aus jeder seiner Stufen das Bewußtsein als ein anderes hervorgeht, als hineingeht. Solche Erfahrungen sind es, durch die man belehrt wird; daher könnte man die hegelsche Phänomenologie, die das menschliche Bewußtsein den vollständigen Zyklus solcher Erfahrungen machen und erleben läßt, füglich und treffend die Lehrjahre des Bewußtseins nennen, das Wort so genommen, wie es Goethe in seinem Wilhelm Meister angewendet hat.[1]

Es liegt in der Natur und dem Gange des Bewußtseins, daß es eine bestimmte Wahrheit ergreift, sich aneignet und durchdringt, sie eben dadurch in ihrer Nichtigkeit erkennt und wieder aufgibt, so daß sein Weg, nur von dieser Seite betrachtet, als der Weg des Zweifels, ja der Verzweiflung erscheint, wenn das Resultat der Resultate kein anderes ist als die Nichtigkeit aller. Und die Phänomenologie, indem sie diesen Weg des Zweifels erleuchtet und darstellt, ist selbst „der auf den ganzen Umfang des erscheinenden Wissens sich richtende Skeptizismus", der aber keineswegs nihilistisch zu nehmen ist, als ob es mit allen Wahrheiten eitel nichts wäre, sondern es handelt sich stets um eine bestimmte Wahrheit, die erlebt und ausgelebt, durchdacht, zu Ende gedacht und verneint wird, woraus sich als das Endresultat keineswegs Nichts, sondern eine neue und höhere Wahrheit ergibt. Der Verlust jeder bestimmten Wahrheit ist der Gewinn einer neuen, ebenfalls bestimmten. Die Bedeutung des Fortgangs ist daher nicht nihilistisch, wohl aber negativ, das Wort in dem eben erklärten Sinn verstanden. „Der Skeptizismus, der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als be-

[1] Ebendas. S. 63 u. 64.

stimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt."[1]

Zur Vollständigkeit der Reihe gehört das Ziel. Der Fortgang ist weder ergebnislos noch ziellos. Das Bewußtsein ist genötigt, über jede seiner Gestalten oder Erscheinungen hinauszugehen, bis es nicht weiter kann. Um die Gewalt dieser Notwendigkeit, die Unaufhaltsamkeit dieses Fortgangs recht deutlich auszudrücken, bezeichnet sie der Philosoph als ein „Hinausgetrieben- und Hinausgerissenwerden". Der Punkt, über welchen das Bewußtsein nicht mehr hinaus kann, ist das Ziel, worin es Ruhe und Befriedigung findet. Welches dieses Ziel sein wird, läßt sich voraussehen. Die Gestalten oder Erscheinungen des Bewußtseins sind gleichsam Hüllen, die von Stufe zu Stufe durchsichtiger werden, bis die letzte Hülle fällt und nunmehr in das vollste Licht tritt, was allen Erscheinungen zugrunde lag und sie hervorgetrieben hat. Dann ist, bildlich zu reden, das Bild von Saïs entschleiert. Und was anderes hat allen diesen Erscheinungen zugrunde gelegen, ihren Kern und ihr Wesen ausgemacht, als das Bewußtsein selbst, das Wissen? Dies war der zu realisierende Begriff, das Thema der ganzen Entwicklung. Wenn nun das Wissen selbst zum Gegenstande des Bewußtseins geworden, das Wissen als solches, das reine, unverhüllte, absolute Wissen, so ist das Thema ausgeführt: der Begriff ist gleich dem Gegenstande, der Gegenstand ist gleich dem Begriff, beide entsprechen einander vollkommen. So erklärt sich die folgende, schwierige und für das Verständnis der Phänomenologie höchst wichtige Stelle: „Das Ziel aber ist dem Wissen ebenso notwendig, als die Reihe des Fortganges, gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam und auf keiner früheren Station Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff."[2]

---

[1] Ebendas. Einleitung. S. 62 u. 63. — [2] Ebendas. Einleitung. S. 63.

3. Die Methode der Ausführung.

1. Der gesamte Fortgang des Bewußtseins von der niedrigsten Stufe bis zur höchsten geschieht durch die immer erneute Erfahrung, daß der Gegenstand in Wahrheit nicht so ist, wie das Bewußtsein gemeint hat, daß er sei, daß er dem Begriff, welchen das Bewußtsein von ihm gefaßt und gehegt, nicht entspricht: der Gegenstand und der Begriff, das sind die beiden Momente, in deren Vergleichung das durchgängige Thema des Bewußtseins besteht, der Begriff ist der Maßstab, der an den Gegenstand gelegt und mit diesem verglichen wird, um zu prüfen, ob beide einander gleichen oder nicht, ob der Gegenstand dem Begriffe entspricht oder widerstreitet. „Denn die Prüfung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm, die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist; und der Maßstab überhaupt, und ebenso die Wissenschaft, wenn sie der Maßstab wäre, ist dabei als das Wesen oder das Ansich angenommen."[1]

2. Das Bewußtsein verhält sich zum Gegenstande auf zweifache Art; es muß sich sowohl auf den Gegenstand beziehen als von demselben unterscheiden: in der Beziehung des Bewußtseins auf den Gegenstand besteht das Wissen: das ist der Gegenstand, wie er im Bewußtsein sich darstellt oder erscheint, der gewußte Gegenstand; nun aber kommt dem Gegenstande als solchem auch ein vom Bewußtsein unterschiedenes, ihm selbst angehöriges Sein zu, ein Sein an sich selbst. Es sind demnach, was den Gegenstand betrifft, diese beiden Momente wohl zu unterscheiden: sein (auf das Bewußtsein) Bezogensein und sein (vom Bewußtsein) Unterschiedensein; und da ein anderes der Gegenstand, ein anderes das Bewußtsein ist, so kann das Bezogensein des Gegenstandes oder das Sein desselben für das Bewußtsein auch sein Füranderessein genannt werden. Die beiden in Ansehung des Gegenstandes wohl zu unterscheidenden Seiten oder Momente sind demnach sein „Füreinandressein" und sein „Ansichselbstsein". Diese abstrakte und streng logische Ausdrucksweise ist nicht von Hegel erfunden, sondern in ihrer Anwendung auf das Bewußtsein und dessen Entwicklungsgang schon von Fichte vorgebildet.[2]

---

[1] Ebendas. S. 64. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. VI. Buch III. Kap. V—VII. S. 349—352 flgd. (S. 352—385.)

Das Bewußtsein bezieht und unterscheidet: es unterscheidet die Art, wie der Gegenstand ihm erscheint (für das Bewußtsein oder für ein anderes ist) und wie er an sich selbst ist, es unterscheidet die Erscheinung des Gegenstandes von seinem Wesen und vergleicht beide: eben darin besteht seine Prüfung und die Notwendigkeit seines Fortschritts. Was daher das Wesen oder das Ansich des Gegenstandes genannt wird, ist keineswegs außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihm, sondern ebenfalls für das Bewußtsein und durch dasselbe. Sonst könnte ja auch das Bewußtsein den Gegenstand und seinen Begriff, den Gegenstand, wie er für ein anderes und wie er an sich ist, nicht miteinander vergleichen, wenn nicht beide Momente vollkommen in das Bewußtsein selbst fielen. „Das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, Begriff und Gegenstand, Füreinandres- und Ansichselbstsein, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen und hiermit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und unsere Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie an und für sich selbst ist, zu betrachten."[1]

3. Aller Fortschritt des Bewußtseins von einer Stufe zur anderen beruht auf dem Widerstreit zwischen dem Gegenstande und seinem Begriffe, zwischen der Erscheinung des Gegenstandes und seinem Wesen, zwischen seinem Füreinandressein und seinem Ansichselbstsein: auf diesem dem Bewußtsein einleuchtenden Widerstreit; dieser Widerstreit selbst aber erhellt aus der Prüfung, wie sich jene beiden Momente zueinander verhalten, und diese Prüfung besteht in der Vergleichung beider, die sich ohne jedes anderweitige Zutun aus dem Bewußtsein selbst ergibt und recht eigentlich dessen Thema und Tätigkeit ausmacht. Da nun das Wesen oder das Ansich des Gegenstandes nach dem Dafürhalten des Bewußtseins selbst diesem gar nicht angehört, sondern völlig außerhalb seiner liegt und völlig unabhängig von ihm besteht, oder, anders ausgedrückt, da das Bewußtsein, indem es von der Erscheinung des Gegenstandes das Wesen oder Ansich desselben unterscheidet, sich der Vorstellung des letzteren als seines Gegenstandes und seines Gedankens gar nicht bewußt ist, so geschieht seine Prüfung und Vergleichung unwillkürlich und unbewußt, und ebenso unwillkürlich und unbewußt der darauf

[1] Hegels Werke. II. Einl. S. 66. Vgl. S. 69.

gegründete Fortschritt, d. h. die Veränderung seines Standpunkts, und mit dem Standpunkte des Bewußtseins (Wissens) auch die Veränderung seines Gegenstands. „Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu sein, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er, nicht für dasselbe, sondern wie er an sich ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst."[1]

4. Was dem Bewußtsein als der wirkliche Gegenstand erschien, hört auf als solcher zu gelten, er geht im Bewußtsein unter und sinkt herab in die Region der subjektiven Meinungen und Vorstellungen irriger Art; was dagegen das Bewußtsein als das Wesen oder das Ansich des Objekts angesehen hat, geht nunmehr auf als der wahre und neue Gegenstand. Eben darin besteht die unwillkürliche und unbewußte Metamorphose des Bewußtseins, welche zu erkennen und darzustellen das Thema der Phänomenologie ausmacht. „Dies bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt, und das Ansich zu einem für das Bewußtsein Sein des Ansich wird, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist, als der vorhergehenden: dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit leitet. Nur diese Notwendigkeit selbst oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht."[2]

5. Das menschliche Leben gleicht darin einem Gespräch, daß sich im Laufe der Lebensalter und Lebenserfahrungen unsere Ansichten von Menschen und Dingen allmählich umgestalten und ver-

[1] Ebendas. Einleitung. S. 67. — [2] Ebendas. S. 69.

ändern, wie die Meinungen der Unterredenden im Laufe eines fruchtbaren und ideenreichen Gesprächs. In dieser unwillkürlichen und notwendigen Umgestaltung unserer Lebens- und Weltansichten besteht recht eigentlich die Erfahrung, wie wir schon eben dargelegt haben.[1] Darum hat Hegel den Gang des Bewußtseins, indem er denselben mit dem Gange eines philosophischen Gesprächs (διαλέγεσθαι) vergleicht, mit dem Worte Dialektik oder dialektische Bewegung bezeichnet, welcher Ausdruck schon von Plato, Aristoteles und Kant in hervorragendem und verschiedenem Sinn gebraucht worden ist, aber in keinem System eine so umfassende Bedeutung erlangt hat, als in dem hegelschen. „Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird.“[2]

Soweit die Notwendigkeit herrscht, soweit erstreckt sich das Gebiet der Wissenschaft. Der Gang des Bewußtseins, da er den Charakter der Notwendigkeit hat, ist Gegenstand einer Wissenschaft: diese Wissenschaft ist die Phänomenologie. Wir haben schon gesagt, wie auf der höchsten Stufe, wo der Gang des Bewußtseins endet, das Wissen oder die Wissenschaft selbst als der wahre, dem Begriff völlig gemäße Gegenstand an das Licht tritt. Darum sagt Hegel von dem notwendigen Gange des Bewußtseins und seinem Ziele: „Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“.[3]

6. Wenn wir demnach die Phänomenologie mit ihrem Gegenstande vergleichen, so trägt dieser so sehr den Charakter der inneren Notwendigkeit und eigenen Gesetzmäßigkeit in sich, daß sie nichts andres zu tun hat, als den Gang des Bewußtseins zu verfolgen und zu betrachten. Es bleibt ihr, wie Hegel sagt, „nur das reine Zusehen“. „Nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen

---

[1] S. oben S. 299 f., S. 304.
[2] Hegels Werke. II. Einl. S. 67.
[3] Vgl. oben S. 301 flgd. Hegels Werke. II. Einl. S. 69.

Prüfung überhoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt."[1]

Etwas aber hat der Betrachter vor seinem Gegenstande voraus, und eben darin unterscheidet sich die Phänomenologie des Geistes von ihrem Gegenstande, nämlich dem in seiner unwillkürlichen Umgestaltung und Metamorphose begriffenen Bewußtsein: was nach dem Ausdrucke Hegels „gleichsam hinter dem Rücken des Bewußtseins geschieht", das ist dem phänomenologischen Betrachter einleuchtend und geschieht vor seinen Augen. Das Bewußtsein glaubt, daß jenes Ansich, womit es den Gegenstand vergleicht und prüft, außerhalb seiner Sphäre ist und völlig unabhängig von seinem Wissen und Meinen, es weiß nicht, daß dieses Ansich, der Maßstab seiner Vergleichung und Prüfung, auch sein Gegenstand und Gedanke ist; dies aber weiß der phänomenologische Betrachter. Die Personen, die eine Geschichte erleben, wissen nicht, wohin sie treiben; wohl aber weiß es der Erzähler, der die Geschichte mit völliger Objektivität schreibt und dieselbe genau so geschehen läßt, wie sie in Wahrheit verlaufen ist. Wie sich die Erzählung von den Personen, ihrer Geschichte und deren Schicksalen unterscheidet, so unterscheidet sich die Phänomenologie von dem Gange und den Erlebnissen oder Erfahrungen des Bewußtseins. Zu dem Gange und den Erfahrungen des Bewußtseins gehören eine Reihe notwendiger Täuschungen und Selbsttäuschungen, die erlebt und erlitten werden müssen, um erkannt zu werden; die Phänomenologie dagegen durchschaut diese Täuschungen und ist selbst davon frei.

III. Der Stufengang des Bewußtseins.

1. Die Hauptstufen.

Da das Bewußtsein sich selbst sowohl auf die Gegenstände bezieht, als davon unterscheidet, so sind die Dinge und das eigene Selbst die Themata seiner beiden ersten Hauptstufen: die erste Stufe ist das gegenständliche Bewußtsein, die zweite das Selbstbewußtsein. Wir wissen bereits, daß die höchste und letzte Stufe das reine, unverhüllte oder absolute Wissen sein wird.[2] Damit sind drei Hauptstufen gegeben, die beiden ersten und die letzte: das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein und das absolute Wissen.

Das gegenständliche Bewußtsein und das Selbstbewußtsein verhalten sich, wie die Gegenstände und unser Selbst, wie Objektives und

[1] Ebendas. Einleitung. S. 66. — [2] S. oben S. 301.

Subjektives, deren Einheit oder Identität gemäß der Identitätslehre die Vernunft ist: daher ist die **Vernunft** das Thema der dritten Hauptstufe, die sich als das Vernunftbewußtsein kennzeichnen läßt. Die Vernunft aber nach hegelscher Lehre ist, um es in hegelschen Ausdrücken zu sagen, nicht Substanz, sondern Subjekt, d. h. sie ist selbstbewußte Vernunft oder **Geist**; die Offenbarung des Geistes ist die Weltordnung und deren höchste Stufe die Gottesidee in der Welt, das ist die Vorstellung des Göttlichen (Absoluten) oder die **Religion**, die sich in der wahren Gotteserkenntnis vollendet. Die wahre Gotteserkenntnis ist das **absolute Wissen.**

Demnach unterscheidet die Phänomenologie zwischen der zweiten und letzten Stufe, zwischen dem Selbstbewußtsein und dem absoluten Wissen diese drei Hauptstufen: die „**Vernunft**", der „**Geist**" und die „**Religion**".

2. Die triadische Ordnung.

Um nun die Einteilung der Phänomenologie möglichst in der ihm mustergültigen triadischen Ordnung darzustellen, hat Hegel drei Hauptstufen unterschieden und die letzte vierfach gegliedert. Diese drei Hauptstufen sind: „A. Bewußtsein, B. Selbstbewußtsein, C. Vernunft", die vier Glieder der dritten Stufe sind: „AA. Vernunft, BB. der Geist, CC. die Religion und DD. das absolute Wissen". In dieser Architektonik erscheint die Vernunft zweimal: sie ist die dritte Hauptstufe C. und zugleich deren erstes Glied C. (AA.).[1]

3. Die Grenzen.

Die erste Stufe des gegenständlichen Bewußtseins kann keine andere sein als die der sinnlichen Gewißheit, wie auch Plato in seinem Theätet die αἴσθησις als die erste und unterste Stufe des Wissens erklärt hatte. Der Gang des Bewußtseins, wie die Phänomenologie denselben darstellt, erstreckt sich daher von der sinnlichen Gewißheit bis zum absoluten Wissen.

---

[1] A. Bewußtsein. S. 71—126. B. Selbstbewußtsein. S. 127—168. C. (AA.) Vernunft. S. 169—316. BB. Der Geist. S. 317—491. CC. Die Religion. S. 492—573. DD. Das absolute Wissen. S. 574—591.

Sechstes Kapitel.
Das gegenständliche Bewußtsein.

I. Die sinnliche Gewißheit.

1. Die objektivste, reichste und konkreteste Wahrheit.

Jeder Anfang geschieht unmittelbar, denn was vermittelt wird, fängt nicht an, sondern ist schon im Fortgange begriffen. Das unmittelbare, weil durch keine bewußte Gedankenfolge vermittelte Wissen ist sinnlich, und da alles unmittelbare Wissen den Charakter der Gewißheit hat, so kennzeichnet sich der Anfang und die erste Stufe des Bewußtseins als die der sinnlichen Gewißheit. Dem Bewußtsein selbst erscheint diese Gestalt seines Wissens als die gegenständlichste oder realste, als die reichste und als die wahrhafteste: sie erscheint als die gegenständlichste, denn der sinnliche Gegenstand, wie dieses Bewußtsein meint, ist die zweifellose Realität, er könnte nicht empfunden werden, wenn er nicht wäre, er ist, gleichviel, ob wir ihn empfinden, vorstellen und wissen. Daß der Gegenstand ist, dies ist das Wesentliche; daß er gewußt wird, ist unwesentlich, gleichgültig und zufällig; das Sein des Gegenstandes ist die Hauptsache, das Sein des Bewußtseins die völlig abhängige Nebensache, die auch ebensogut gar nicht zu sein brauchte. Die sinnliche Gewißheit erscheint sich als das reichste Wissen, weil seine Gegenstände sich so weit erstrecken als Zeit und Raum; endlich gilt sie ihm als das wahrhafteste, weil vollständigste Wissen; denn sie läßt ihre Gegenstände, wie sie sind, sie nimmt nichts von ihnen weg, wie es das Denken vermöge seiner Abstraktion tut.[1]

2. Die subjektivste, ärmste und abstrakteste Wahrheit.

Bei näherer Prüfung aber zeigt sich alsbald, daß es sich mit der sinnlichen Wahrheit keineswegs so verhält, wie das Bewußtsein glaubt: sie ist nicht von allen Wahrheiten die realste, reichste und konkreteste, sondern im Gegenteil die subjektivste, ärmste und abstrakteste. Und zwar geschieht diese Prüfung nicht durch uns, sondern durch die sinnliche Gewißheit selbst, indem sie ihren Gegenstand auf die Probe stellt und mit der vermeintlichen Wahrheit vergleicht. Da-

[1] Ebendas. II. A. Bewußtsein. I. Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen. S. 71—82. S. 71 flgd. S. 75 flgd.

her gewährt sie uns sogleich ein Beispiel des im vorhergehenden Kapitel entwickelten Typus jener Prüfung, die den Gang des Bewußtseins bewegt und vorwärtstreibt.

Das Objekt der sinnlichen Gewißheit ist etwas schlechthin Einzelnes, ein Dieses im Unterschiede von allem anderen, zeitlich genommen ein Jetzt, räumlich genommen ein Hier: dieses gegenständliche Jetzt, dieses gegenständliche Hier, denen als Subjekt dieses einzelne, sinnliche Ich entspricht. Dieses Jetzt, welches das einzelne sinnliche Ich vorstellt, ist Nacht, nach einiger Zeit ist es nicht mehr Nacht, sondern Mittag, wieder nach einiger Zeit Abend usf., aber immer ist und bleibt es „dieses Jetzt". Da nun „diesem Jetzt" unendlich viele einzelne Zeitbestimmungen zukommen, da es sowohl Nacht als auch Mittag sein kann und weder Nacht noch Mittag zu sein braucht, so ist dieses Jetzt nicht etwas schlechthin Einzelnes, sondern vielmehr etwas schlechthin Allgemeines.[1] Dieselbe Bewandtnis hat es mit „diesem Hier", welches Baum, Haus usf. sein kann; dieselbe Bewandtnis hat es mit dem einzelnen, sinnlichen Ich, welches jeder sein kann. Die sinnliche Gewißheit erfährt demnach, daß weder ihr Gegenstand noch ihr Subjekt den Charakter der Einzelnheit hat, worauf sie pocht, sondern daß, bei Licht besehen, d. h. näher geprüft, sich beide als die abstrakteste Allgemeinheit erweisen.

Alles demnach, was die sinnliche Gewißheit von ihrem Gegenstande und sich aussagt und aussagen kann, sind lauter Allgemeinheiten.[2] Dieses Jetzt sind alle möglichen Zeitpunkte, dieses Hier alle möglichen Ortsbestimmungen und Dinge, dieses Ich alle möglichen Personen. Die sinnliche Gewißheit hat aus Gründen ihrer Selbstprüfung sich über ihre Gegenstände und ihr eigenes Ich zu erklären, d. h. auszusprechen. Einen Gegenstand aussprechen, heißt denselben verallgemeinern, wie es die logische oder, wie Hegel sagt, „die göttliche Natur der Sprache" mit sich bringt.

3. Das Aussprechen und das Aufzeigen.

Die sinnliche Gewißheit erfährt, sobald sich dieselbe in Worten erklärt, das Gegenteil von dem, was sie eigentlich meint; das Einzelne, welches sie meint, ist unsagbar. Will sie an ihrem Gegenstande festhalten, diesem Jetzt, diesem Hier, so muß sie an die Stelle der sprachlichen Erklärung die handgreifliche Demonstration treten lassen,

---

[1] Ebendas. S. 72—76. — [2] Ebendas. S. 76—79.

sie muß den Gegenstand aufzeigen; dieses Objekt, unbekümmert um alle andern, das einzelne Subjekt muß es tun, unbekümmert um alle anderen Subjekte.

Wenn aber das Wesen und die Wahrheit der Sache darin besteht, daß sie gezeigt und gewiesen wird, was allein durch das sinnliche Subjekt geschehen kann, so ist auch nicht mehr der Gegenstand das Wesentliche, von dem das Wissen abhängt, sondern die Gewißheit geht in das Subjekt zurück und dieses mit seinem Handgreiflichmachen ist die Hauptsache. „Zeigen müssen wir es uns lassen, denn die Wahrheit dieser unmittelbaren Beziehung ist die Wahrheit dieses Ich, der sich auf ein Jetzt oder ein Hier einschränkt." „Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist."

Wie unselbständig und nichtig dem Subjekt gegenüber die sinnlichen Objekte sind, erhellt noch besonders aus den praktischen Beziehungen, aus ihrem Gebrauch und Verbrauch der Mittel, namentlich der Nahrungsmittel, worauf Hegel ausdrücklich mythologisierend hinweist. „Bei dieser Berufung auf die allgemeine Erfahrung kann es erlaubt sein, die Rücksicht auf das Praktische zu antizipieren. In dieser Rücksicht kann denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, daß sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind, und das Geheimnis des Essens des Brotes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; denn der in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Sein der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm und vollbringt in ihnen teils selbst ihre Nichtigkeit, teils sieht er sie vollbringen. Auch die Tiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu sein, denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern, verzweifelnd an dieser Realität, und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit, langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf; und die ganze Natur feiert, wie sie, diese offenbaren Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist.[1]"

---

[1] Ebendas. S. 80.

II. Das wahrnehmende Bewußtsein.[1]

1. Das Ding und die Eigenschaften.

Aus der Dialektik der sinnlichen Gewißheit folgt ihr Gegenteil: sie behauptet, daß ihr Gegenstand etwas schlechthin Einzelnes ist, und muß erfahren, daß dieses einzelne Ding, dieses Jetzt, dieses Hier usf. alles Mögliche sein kann, daß ihm eine Menge einzelner Bestimmungen zukommen, deren Inbegriff nichts Einzelnes ist, sondern etwas schlechthin Allgemeines. Das schlechthin Einzelne ist das Unaussprechliche, Unvernünftige, bloß Gemeinte; das Resultat oder die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit ist demnach das sinnliche Ding nicht in seiner Einzelnheit, sondern in seiner Allgemeinheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit, sondern in seinem durch eine Reihe von Bestimmungen vermittelten Dasein. Mit dem Gegenstand ändert sich auch der Standpunkt des Bewußtseins: es verhält sich zu seinem Gegenstande noch aufnehmend, aber es nimmt denselben nicht mehr, wie die sinnliche Gewißheit meinte, daß er sei, sondern es nimmt ihn, wie er in Wahrheit ist, d. h. es verhält sich zu seinem Gegenstand wahrnehmend.

Das wahrnehmende Bewußtsein ist sowohl gegenständlich als sinnlich. Sein Gegenstand ist das sinnliche Ding, nicht in seiner Einzelnheit, sondern in seiner Allgemeinheit, die vieles umfaßt und in sich schließt. Schon die sinnliche Gewißheit, indem sie ihr Objekt aufzeigte, mußte an diesem Hier, um es zu kennzeichnen, viele örtliche Bestimmungen unterscheiden. Ebenso verhält es sich mit dem Jetzt. Das Jetzt wird aufgezeigt, schon ist es vergangen, es ist kein vorhandenes Jetzt mehr, sondern ein gewesenes, aber gilt noch als Jetzt. Also wird das Jetzt erweitert, so daß viele Jetzt in ihm enthalten sind, es ist ein allgemeines Jetzt, nicht mehr ein Zeitpunkt, sondern eine Zeit, wie man von der Gegenwart im geschichtlichen Sinne redet und sie in schlechtem und mißtönendem Deutsch „die Jetztzeit“ nennt.

In dem Gegenstande des wahrnehmenden Bewußtseins sind demnach viele Bestimmungen und Unterschiede zu einer Einheit zusammengefaßt. Diese Einheit heißt Ding, diese Unterschiede die Eigenschaften des Dinges. Die Objekte der Wahrnehmung sind die wirklichen Dinge, die äußeren Gegenstände, deren Kenntnis erst

[1] Ebendas. II. Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung. S. 82—97. — [2] Ebendas. S. 80—82.

den Reichtum des Wissens ausmacht, welchen die sinnliche Gewißheit mit Unrecht in Anspruch nahm; das reiche Wissen gehört in das Gebiet der Wahrnehmung. Und da die wirklichen äußeren Dinge alles vorhandene objektive Dasein umfassen, so kommt ihnen mit dem weitesten Umfang auch die größte Allgemeinheit zu.

2. Das Aufheben und das Aufgehobensein.

Die sinnliche Gewißheit und das wahrnehmende Bewußtsein haben etwas gemein: das sinnliche Objekt; aber während der sinnlichen Gewißheit dieses Objekt in lauter Einzelnheiten zerfällt, werden diese letzteren von dem wahrnehmenden Bewußtsein verknüpft und zu einer Einheit zusammengefaßt, woraus die Vorstellung der „Dingheit" und des „Dinges" hervorgeht. Das Verhältnis dieser beiden Standpunkte des Bewußtseins, des niederen und höheren, zu bezeichnen, hat Hegel einen sehr glücklichen und tiefgedachten Ausdruck gewählt, der in seinem System eine ebenso wichtige und umfassende Bedeutung gewonnen hat, wie der Ausdruck „Dialektik". Er läßt den Standpunkt der sinnlichen Gewißheit in dem des wahrnehmenden Bewußtseins „aufgehoben sein" und weist auf die doppelte Bedeutung dieses Ausdrucks hin: „es ist ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich". Diesen beiden Bedeutungen ist noch eine dritte hinzugefügt worden, die auch in dem Worte „aufheben" liegt, nämlich die des Erhebens oder Erhöhens: die niedere Stufe ist in der höheren verneint oder negiert, aufbewahrt und erhöht (negare, conservare, elevare). An unserer Stelle werden nur die beiden ersten Bedeutungen kenntlich gemacht und zwar an dem Gegenstande selbst. Was auf der Stufe der sinnlichen Gewißheit auseinanderfallende Einzelnheiten sind, erscheinen auf der des wahrnehmenden Bewußtseins als zusammengefaßte Eigenschaften. Da, soviel ich sehe, hier zum ersten Male diese Ausdrucksweise gebraucht und erörtert wird, so will ich die sehr bedeutsame Stelle selbst anführen. „Das Dieses ist also gesetzt als nicht Dieses oder als aufgehoben und damit nicht Nichts, sondern ein bestimmtes Nichts, oder ein Nichts von einem Inhalte, nämlich dem Diesen. Das Sinnliche ist hierdurch selbst noch vorhanden, aber nicht, wie es in der unmittelbaren Gewißheit sein sollte, als das gemeinte Einzelne, sondern als Allgemeines oder als das, was sich als Eigenschaft bestimmen wird. Das Aufheben stellt seine wahrhaft gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist

ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts als Nichts des Diesen bewahrt die Unmittelbarkeit auf und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit.“[1]

3. Das Thema und Problem der Wahrnehmung: die Einheit des Dinges und die Vielheit der Eigenschaften. Die Täuschung.

Wie die sinnliche Gewißheit, so verhält sich auch das wahrnehmende Bewußtsein zu seinem Gegenstande empfangend und aufnehmend. Das Objekt erscheint ihm als gegeben, als das Hauptsächliche und Wesentliche, dagegen nebensächlich und unwesentlich, ob es gewußt wird oder nicht. Aber in der Art ihrer Gewißheit unterscheiden sich diese beiden Stufen des gegenständlichen Bewußtseins. Die erste ist ihres Gegenstandes, da derselbe etwas schlechthin Einzelnes ist, das aufgezeigt und demonstriert werden kann, wie dieses Jetzt, dieses Hier usf., unmittelbar gewiß, während die zweite, da ihr Gegenstand etwas Allgemeines und Vermitteltes, Eines und Vieles zugleich ist, der unmittelbaren Gewißheit entbehrt und in ihren eigenen Augen der „Täuschung“ ausgesetzt ist. Denn es fragt sich nicht bloß für uns, sondern für das wahrnehmende Bewußtsein selbst, was sein Gegenstand in Wahrheit ist, ob Einheit oder Vielheit oder beides zugleich? Setzen wir, das Wesen des Gegenstandes bestehe in einer Vielheit von Bestimmungen, so fällt seine Einheit in das wahrnehmende Bewußtsein; setzen wir, das Wesen des Gegenstandes bestehe in der Einheit des Dinges, so fällt die Vielheit der Eigenschaften in das wahrnehmende Bewußtsein; setzen wir endlich, das Wesen des Gegenstandes bestehe in beiden, in der Einheit des Dinges und in der Vielheit der Eigenschaften, so entsteht die Frage nach dem Wie oder nach der Art des Zusammenhangs.

Da nun der Gegenstand die Hauptsache und das Wesentliche, sein Wahrgenommen- oder Gewußtwerden das Nebensächliche und Unwesentliche ist, so ist im ersten Fall die gegenständliche oder sachliche Einheit, im zweiten die gegenständliche oder sachliche Vielheit Schein und Täuschung. Oder, was dasselbe heißt: das wahrnehmende Bewußtsein täuscht sich im ersten Fall über die Einheit, im zweiten über die Vielheit seines Gegenstandes. Denn nicht bloß wir setzen die obigen Möglichkeiten oder Fälle, nicht bloß wir machen diese Annahmen, indem wir über das wahrnehmende Bewußtsein

[1] Ebendas. S. 83. Vgl. dieses Werk oben S. 299 u. 300.

reflektieren, sondern dieses selbst macht sie, indem es seinen Gegenstand nimmt und zu nehmen hat, wie er in Wahrheit ist.[1]

Was also das Verhältnis des Dinges und seiner Eigenschaften betrifft, so haben wir es mit drei Möglichkeiten zu tun. Im ersten Fall sind, was wir die Eigenschaften nennen, in Wahrheit „Materien", die gleichgültig nebeneinander und beisammen sind und von dem wahrnehmenden Bewußtsein zu einer Einheit zusammengefaßt werden, die nicht als Ding, sondern als „Dingheit" zu bezeichnen ist. So bilden z. B. die Materien der weißen Farbe, der kubischen Gestalt, der Schärfe, der bestimmten Schwere usf. ein Zusammen oder eine Dingheit, die wir Salz nennen. Im zweiten Fall erscheint der Gegenstand als eine wesentliche Einheit, als ein für sich bestehendes Wesen, ein ausschließendes Eins, nicht als eine „Dingheit", sondern als ein „Ding", dessen Eigenschaften nichts anderes sind als die Vielheit unserer Sinneswahrnehmungen: in Beziehung auf unsere Augen ist es weiß, in Beziehung auf unsern Geschmack scharf, in Beziehung auf unser Tastgefühl kubisch usf.[2]

Im ersten Fall haben wir es nicht mit Eigenschaften, sondern mit Materien, im zweiten nicht mit sachlichen, sondern mit sinnlichen, nicht mit objektiven, sondern mit subjektiven Beschaffenheiten, also in keinem der beiden Fälle mit Eigenschaften im wahren Sinne des Wortes zu tun: daher ist in keinem der beiden Fälle die eigentliche Frage des wahrnehmenden Bewußtseins gelöst, denn die Eigenschaften gehören dem Dinge, sie sind sein eigen, sie konstituieren das Wesen und den Charakter des Dinges, und die ganze Frage zieht sich demnach in diesen Punkt zusammen: Wie verhält sich im Wesen und in der Natur des Gegenstandes die Einheit des Dinges zu der Vielheit seiner Eigenschaften? Es läßt sich voraussehen, daß in der Auflösung dieser Frage das wahrnehmende Bewußtsein, aus einem Extrem ins andere getrieben, genötigt sein wird, noch nicht über seine Gegenständlichkeit, wohl aber über seine Sinnlichkeit, d. h. über die Wahrnehmung hinauszugehen.

4. Die Vielheit der Dinge und Eigenschaften. Die Logik und die Sophistereien der Wahrnehmung.

Wie jede Eigenschaft vermöge ihrer Bestimmtheit von andern unterschieden ist und darum zu einer Vielheit von Eigenschaften gehört, so ist auch jedes Ding vermöge seiner Bestimmtheit von

[1] Hegels Werke. II. S. 86—90. — [2] Ebendas. S. 85—89.

andern unterschieden und darum ein Ding unter vielen. Daher muß jedem Dinge ein doppeltes und entgegengesetztes Sein zugeschrieben werden: ein Fürsichsein und ein Füranderessein: es ist für sich oder „in sich reflektiert", wie Hegel sagt, insofern es ein für sich bestehendes Wesen, ein ausschließendes Eins ausmacht; es ist für anderes, insofern es durch seine Bestimmtheit von den andern Dingen unterschieden, auf dieselben bezogen ist und mit ihnen zusammenhängt. Dieses „Insofern" bezeichnet die Art der Unterscheidung, welche nunmehr die Logik des wahrnehmenden Bewußtseins zu machen sich genötigt sieht. Ebenso muß es die Eigenschaften in wesentliche und unwesentliche unterscheiden: wesentlich sind diejenigen Eigenschaften, die dem Dinge als solchem oder an sich zukommen und sein Fürsichsein ausmachen, unwesentlich dagegen diejenigen, welche in seine Beziehung nach außen fallen und seinem Füranderessein angehören. Da nun aber diese Beziehungen ebenfalls notwendig sind, so gerät die Logik der Wahrnehmung ins Gedränge und in Widerstreit mit sich selbst, so daß sie genötigt wird, ihre Aussagen wieder aufzuheben und dieselben sowohl zu bejahen, als zu verneinen. Darin bestehen, wie Hegel treffend sagt, die „Sophistereien der Wahrnehmung", die sich für den gesunden Menschenverstand ausgeben und dadurch für berechtigt halten. „Dieser Verlauf, ein beständig abwechselndes Bestimmen des Wahren und Aufheben dieses Bestimmens, macht eigentlich das tägliche und beständige Leben und Treiben des wahrnehmenden und in der Wahrheit sich zu bewegen meinenden Bewußtseins aus. Es geht darin unaufhaltsam zu dem Resultate des gleichen Aufhebens aller dieser wesentlichen Wesenheiten oder Bestimmungen fort, ist aber in jedem einzelnen Moment nur dieser Einen Bestimmtheit als des Wahren sich bewußt und dann wieder der entgegengesetzten. Es wittert wohl ihre Unwesenheit; sie gegen die drohende Gefahr zu retten, geht es zur Sophisterei über, das, was es selbst soeben als das Nichtwahre behauptete, jetzt als das Wahre zu behaupten. Wozu diesen Verstand eigentlich die Natur dieser unwahren Wesen treiben will, die Gedanken von jener Allgemeinheit und Einzelnheit", „von jener Wesentlichkeit, die mit einer Unwesentlichkeit notwendig verknüpft ist, und von einem Unwesentlichen, das doch notwendig ist, — die Gedanken von diesen Unwesen zusammenzubringen und sie dadurch aufzuheben, dagegen sträubt er sich durch

die Stützen des Insofern und der verschiedenen Rücksichten oder dadurch, den einen Gedanken auf sich zu nehmen, um den andern getrennt und als den wahren zu erhalten. Aber die Natur dieser Abstraktionen bringt sie an und für sich zusammen; der gesunde Verstand ist der Raub derselben, die ihn in ihrem wirbelnden Kreise umhertreiben."[1]

Solange das Bewußtsein sich die Welt vorstellt als einen Inbegriff von Dingen, deren jedes für sich besteht und die alle miteinander zusammenhängen, deren jedes seine wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften hat, bleibt es in den Schwierigkeiten und Widersprüchen stecken, die wir dargetan haben, und welche das wahrnehmende Bewußtsein selbst auf Schritt und Tritt erfährt.

Der Widerstreit, rein logisch ausgedrückt, besteht zwischen dem Fürsichsein der Dinge und ihrem Füranderessein, d. h. zwischen den Dingen als Einzelwesen und ihrem Zusammenhange. „Zusammenhang mit anderem ist das Aufhören des Fürsichseins. Durch den absoluten Charakter gerade und seine Entgegensetzung verhält es sich zu anderen und ist wesentlich nur dies Verhalten; das Verhältnis aber ist die Negation seiner Selbständigkeit, und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschaft zugrunde."[2]

Das Bewußtsein ist genötigt, den Dingen auf den Grund zu gehen und diesen vorzustellen. Der Grund der Dinge ist weder ein Ding noch bedingt. Aufgehobene Einzelnheit ist Allgemeinheit, aufgehobene Bedingtheit Unbedingtheit. Die Vorstellung der unbedingten, absoluten Allgemeinheit ist nicht mehr sinnlich, sondern reiner Begriff, der über das Gebiet der Wahrnehmung hinausgeht. „Das Bewußtsein tritt hier erst wahrhaft in das Reich des Verstandes ein."[3]

III. Das Reich des Verstandes.[4]

1. Kraft und Äußerung. Das Spiel der Kräfte.

Das unbedingt oder absolut Allgemeine ist noch gegenständlich, aber nicht mehr sinnlich; es ist ein reiner Begriff, den aber der Verstand als Gegenstand nimmt und als das Wesen der Dinge betrachtet. Das Thema der sinnlichen Gewißheit war das schlechthin Einzelne, dieses Jetzt, dieses Hier usf., das Thema des wahrnehmenden Be-

[1] Ebendas. S. 90—96. — [2] Ebendas. S. 93. — [3] Ebendas. S. 95.

[4] Ebendas. III. „Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt." S. 97—126.

wußtseins waren die Dinge und ihre Eigenschaften, das Thema des Verstandes ist die Kraft und ihre Äußerung. — Das Unbedingte ist durch nichts anderes bedingt, sondern die Bedingung alles anderen, daher ist es unvermittelt und in diesem Sinne unmittelbar: der Begriff des unbedingt Allgemeinen vereinigt daher den Charakter des Unmittelbaren und des Allgemeinen. So bewährt sich auch hier das Verhältnis der Stufen: die Charaktere der sinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung finden sich auch auf der dritten und höchsten Stufe des gegenständlichen Bewußtseins sowohl aufgehoben, als auch enthalten und vereinigt. „Dem Bewußtsein ist in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit das Hören und Sehen usw. vergangen, und als Wahrnehmen ist es zu Gedanken gekommen, welche es aber erst im unbedingt Allgemeinen zusammenbringt."[1]

Das unbedingt Allgemeine ist der Grund, welcher die Erscheinung der Dinge und ihrer Eigenschaften hervorbringt: dieser wirksame Grund und seine Folge heißt Kraft und Äußerung. Eine Kraft, die sich nicht äußert, ist keine Kraft; eine Kraft, die in der Äußerung erlischt und zu sein aufhört, ist auch keine; darum erklärt Hegel die eigentliche Kraft als „die aus ihrer Äußerung in sich zurückgedrängte", d. i., wie wir sagen würden, die geladene Kraft, die Kraft im Zustande der Latenz oder in der Spannung. Von der Einheit, welche unmittelbar in die Entfaltung übergeht und von dieser wieder in die Reduktion zurückgeht, sagt Hegel: „Diese Bewegung ist aber dasjenige, was Kraft genannt wird: das eine Moment derselben, nämlich sie als Ausbreitung der selbständigen Materien in ihrem Sein ist ihre Äußerung; sie aber als das Verschwundensein derselben ist die in sich aus ihrer Äußerung zurückgedrängte oder die eigentliche Kraft."[2]

Um sich zu äußern oder von dem Zustande der Nichtäußerung in den der Äußerung zu gelangen, muß die Kraft erregt oder sollizitiert werden: daher verdoppelt sich der Begriff der Kraft; es sind zwei Kräfte notwendig, die sich verhalten als die sollizitierende und sollizitierte, erregende und erregte, tätige und leidende. Wie zur Äußerung, ebenso bedarf die Kraft auch zur Rückkehr aus der Äußerung in sich (Zurückgedrängtwerden) der Erregung oder Sollizitation. Und da keine Kraft sich äußert, ohne von einer anderen erregt zu sein, so ist jede der beiden Kräfte sowohl sollizitierend als sollizitiert.

[1] Ebendas. S. 97. — [2] Ebendas. S. 99 u. 100.

Beide erregen einander wechselseitig: darin besteht „das Spiel der Kräfte“ und in ihm die Wirklichkeit, wie sie dem Verstande erscheint. „Dieses wahrhafte Wesen der Dinge hat sich jetzt so bestimmt, daß es nicht unmittelbar für das Bewußtsein ist, sondern daß dieses ein mittelbares Verhältnis zu dem Innern hat und als Verstand durch diese Mitte des Spiels der Kräfte in den wahren Hintergrund der Dinge blickt.“[1] Er blickt in den wahren Hintergrund der Dinge, ohne ihn zu durchschauen und zu erkennen. Was der Verstand erblickt, ist immer nur die durch das Spiel der Kräfte (Kraftäußerung) bewirkte Erscheinung, im Unterschiede von welcher das Wesen der Dinge, jener wahre Hintergrund derselben, nunmehr das Innere ausmacht.

2. Das Innere und die Erscheinung.

Die Art des Bewußtseins, wie sich dieselbe auf der eben bezeichneten Stufe dem Betrachter darstellt, läßt sich nicht besser charakterisieren, als mit den Worten des Philosophen selbst: „Unser Gegenstand ist hiermit nunmehr der Schluß, welcher zu seinen Extremen das Innere der Dinge und den Verstand und zu seiner Mitte die Erscheinung hat; die Bewegung dieses Schlusses aber gibt die weitere Bestimmung dessen, was der Verstand durch die Mitte hindurch im Inneren erblickt, und die Erfahrung, welche er über dieses Verhältnis des Zusammengeschlossenseins macht.[2]

Die Gegenstände des Verstandes sind Erscheinungen und nur Erscheinungen. Hegel hat es der Vernunftkritik als eine ihrer größten Einsichten nachgerühmt, daß Kant diese Entdeckung gemacht und festgestellt hat. Was nicht Erscheinung ist, wie das Innere der Dinge, bleibt für den Verstand auch ungegenständlich. Das unbedingt Allgemeine galt zuerst als der Begriff und Gegenstand des Verstandes; nunmehr hat sich aus dem Begriffe der Kraft und des Spiels der Kräfte ergeben, daß „als deren Resultat das unbedingt Allgemeine als Ungegenständliches oder als Inneres der Dinge hervorgeht“.[3]

Demnach unterscheidet und spaltet sich die Welt des Verstandes in eine gegenständliche und ungegenständliche, erscheinende und nicht erscheinende (Inneres), sinnliche und übersinnliche, in ein Diesseits und Jenseits des Bewußtseins. Da nun alles Gegenständliche und Erkennbare in den Erscheinungen liegt, so versteht es sich von selbst,

---

[1] Ebendas. S. 105. Vgl. S. 109. — [2] Ebendas. S. 107.
[3] Ebendas. S. 101.

daß das Innere leer ist und nichts darin zu erkennen; der Verstand verhält sich zu diesem Innern, wie der Blinde zu den Farben oder der Sehende zum reinen Licht und zur reinen Finsternis, beide sehen nichts. „Damit in diesem so ganz Leeren, welches auch das Heilige genannt wird, doch etwas sei, bliebe nichts übrig, als es mit Träumereien, Erscheinungen, die das Bewußtsein sich selbst erzeugt, zu erfüllen; es müßte sich gefallen lassen, daß so schlecht mit ihm umgegangen wird, denn es wäre keines besseren würdig, indem Träumereien selbst noch besser sind, als seine Leerheit."[1] Auch versteht es sich von dem Innern als dem Jenseits des Bewußtseins von selbst, daß wir nichts von ihm wissen können. Mit dieser Leerheit und Unerkennbarkeit ist also nichts weiter gesagt als eine ärmliche Tautologie.

3. Das Innere als Gesetz. Das Reich der Gesetze.

Die Erscheinung bildet die Mitte zwischen dem Verstand auf der einen Seite und dem Innern oder dem Wesen der Dinge auf der anderen. Als diese Mitte ist die Erscheinung von den beiden Seiten sowohl unterschieden, als auf dieselben bezogen: ohne diesen Unterschied und diese Beziehung kann sie weder sein noch gedacht werden. In dem Begriff der Erscheinung sind sogleich zwei Fragen enthalten: was erscheint, und wem erscheint es? Auf die letzte Frage ist in Ansehung aller Erscheinungen zu antworten: sie sind für den Verstand, denn der Verstand ist dasjenige Bewußtsein, dessen Gegenstände Erscheinungen sind. Nun steht die Frage zu beantworten: was erscheint? Was ist die Erscheinung in Beziehung auf das Innere oder das Wesen der Dinge, ohne welche Beziehung von Erscheinung überhaupt gar nicht geredet werden kann? Die Objekte der sinnlichen Gewißheit und Wahrnehmung haben noch kein Inneres als Korrelatum und sind deshalb auch keine Erscheinungen.

Was ist das Innere im Unterschiede von der Erscheinung? Es ist leer und unerkennbar: so lautet die erste Antwort, die aber keineswegs die letzte und einzige ist. Jetzt wird gefragt: was ist das Innere in seiner unauflöslichen Beziehung auf die Erscheinung, zu der es notwendig gehört? Lassen wir den Philosophen selbst reden: „Das Innere oder das übersinnliche Jenseits ist aber entstanden, es kommt aus der Erscheinung her, und sie ist seine Vermittlung; oder die Erscheinung ist sein Wesen und in der Tat seine Er-

[1] Ebendas. S. 101—108.

füllung. Das Übersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene, gesetzt, wie es in Wahrheit ist; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber ist, Erscheinung zu sein. Das Übersinnliche ist also die Erscheinung als Erscheinung. — Wenn dabei gedacht wird, das Übersinnliche sei also die sinnliche Welt oder die Welt, wie sie für die unmittelbare sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung ist, so ist dies ein verkehrtes Verstehen; denn die Erscheinung ist vielmehr nicht die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als seiende, sondern sie als aufgehobene oder in Wahrheit als innere gesetzt. Es pflegt gesagt zu werden, das Übersinnliche sei nicht die Erscheinung; dabei wird aber unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern vielmehr die sinnliche Welt als selbst reelle Wirklichkeit."[1] Die angeführten Worte sind ein Beispiel schwieriger, dunkler, anscheinend paradoxer, in Wahrheit scharf- und tiefgedachter, kurzer und treffender Rede.

Das Innere in seiner unauflöslichen Beziehung zur Erscheinung ist die Erscheinung selbst, d. h. deren Wesen oder wesentlicher, allgemeiner, sich gleichbleibender Inhalt, das Beständige und Konstante im Wechsel der Erscheinungen: das Gesetz der Erscheinungen, oder, da alle Erscheinungen Kraftäußerungen sind, und das Spiel der Kräfte sich in ihnen darstellt, das Gesetz der Kraft. „Was in diesem absoluten Wechsel ist, ist nur der Unterschied als allgemeiner oder als ein solcher, in welchen sich die vielen Gegensätze reduziert haben. Dieser Unterschied als allgemeiner ist daher das Einfache an dem Spiel der Kraft selbst, und das Wahre desselben; er ist das Gesetz der Kraft."[2]

4. Erscheinung, Gesetz und Kraft.

Auf die Frage: „für wen sind die Erscheinungen oder wem erscheinen die Dinge?" lautet die Antwort: für den Verstand. Auf die Frage: „was erscheint oder was ist der wesentliche Inhalt der Erscheinungen?" lautet die Antwort: das Gesetz. Das Gesetz aber, da es bestimmt, also von andern unterschieden ist, besteht in einer Vielheit von Gesetzen, in einer geordneten Vielheit oder einem „Reich von Gesetzen". Das Gesetz ist „das beständige Bild der unstäten Erscheinung". „Die übersinnliche Welt ist hiermit ein ruhiges Reich von Gesetzen, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, — denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung

[1] Ebendas. S. 108 u. 109. — [2] Ebendas. S. 110.

bar, — aber in ihr ebenso gegenwärtig und ihr unmittelbares stilles Abbild."[1]

Die Einheit des Gesetzes als des wesentlichen, sich gleichbleibenden Inhalts der Erscheinungen entspricht dem Verstande, dessen Prinzip die unbedingte Allgemeinheit und Einheit ist, und aus eben diesem Grunde widerstreitet ihm die Vielheit der Gesetze: daher sucht der Verstand die Vielheit der Gesetze zu vereinfachen, auf allgemeinere Gesetze zurückzuführen, womöglich auf eines. So ist z. B. das Fallgesetz der irdischen Körper und das der himmlischen vereinigt worden in dem Gesetz der allgemeinen Attraktion oder Gravitation, wobei freilich die Einheit des Gesetzes nur durch die Weglassung der Unterschiede gewonnen, also nicht die Einheit der bestimmten Gesetze erreicht wird. Aber „der Ausdruck der allgemeinen Attraktion hat darum insofern große Wichtigkeit, als er gegen das gedankenlose Vorstellen gerichtet ist, welchem alles in der Gestalt der Zufälligkeit sich darbietet, und welchem die Bestimmtheit die Form der sinnlichen Selbständigkeit hat".[2] Die abstrakte Einheit des Gesetzes ist nichts anderes als die Einfachheit der Kraft, wie denn die allgemeine Attraktion nichts anderes bedeutet und besagt, als die Kraft der Attraktion. Kraft und Gesetz haben denselben Inhalt und dieselbe Beschaffenheit, daher eines für das andere gesetzt und durch das andere begründet wird: die Erscheinung durch das Gesetz, das Gesetz durch die Kraft, und die Kraft wiederum durch das Gesetz. Die Bewegungserscheinung besteht darin, daß ein Körper in einer gewissen Zeit einen gewissen Raum durchläuft; nun heißt das bestimmte Verhältnis von Raum und Zeit das Gesetz der Bewegung. Daß in der fallenden oder steigenden Bewegung der Körper die Räume sich verhalten (nicht wie die Zeiten, sondern) wie die Quadrate der Zeiten: dieses Verhältnis von Raum und Zeit, welches nichts anderes ist, als der wesentliche Inhalt dieser Bewegungserscheinung, nichts anderes als die Erscheinung der beschleunigten Geschwindigkeit, nennt man das Fallgesetz. Und den Grund des Fallgesetzes nennt man die Fallkraft. So wird das Gesetz der Schwere durch die Kraft der Schwere begründet und ebenso umgekehrt.[3]

[1] Ebendas. S. 119.
[2] Ebendas. S. 111 u. 112. Vgl. oben Buch II. Kap. II. S. 236 flgd.
[3] Ebendas. S. 112—116.

5. Die Tätigkeit des Erklärens.

Auf diese Weise werden Begriffe, wie Erscheinung, Kraft, Gesetz unterschieden und einander gleichgesetzt, also Unterschiede gemach und aufgehoben, Unterschiede gesetzt, welche, bei Licht gesehen, kein sind. Bei Licht besehen! Wenn man diese Unterschiede erleuchtet, s hören sie auf, Unterschiede zu sein: das Ungleiche wird gleich. Wen man die Einheit des unbedingt Allgemeinen erleuchtet, so muß ma sie unterscheiden in Kraft und Äußerung, in sollizitierende und solli-zitierte Kraft, in Kraft und Gesetz usf.: das Gleiche wird ungleich

Das durchgängige Thema dieser ganzen intellektuellen Bewegun — denn es ist eine Bewegung der Begriffe — läßt sich kurz in di Worte fassen: «idem per idem, A durch A». Dieses tautologisch Verstehen heißt **erklären**, und darin besteht recht eigentlich die Ver-standestätigkeit. Das Erklären, weil es sich in Tautologien bewegt ist darum keineswegs leer oder nichtssagend, sondern dieses beständig Setzen und Aufheben der Unterschiede, dieses beständige Unterscheide und Gleichsetzen des Unterschiedenen ist ein wirkliches Erleuchten.[1]

6. Übergang zum Selbstbewußtsein.

Indem nun die Dinge, wie es nicht anders sein kann, auf dies Art betrachtet und erklärt werden, erscheinen sie dem Bewußtsei im Lichte des Verstandes und damit erscheint ihm dieses Licht selbst Dem Bewußtsein als Verstand wird sein eigenes Licht gegenständlich und damit erkennt es sich selbst: dies ist der einfache und einleuch-tende Übergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein.

Die Tätigkeit des erklärenden Verstandes, welcher Unterschied setzt und aufhebt, Gleiches ungleich und Ungleiches gleich setzt, ha Hegel durch das Gesetz der Polarität ausgesprochen, nach welchen Gleichnamiges sich abstößt, Ungleichnamiges sich anzieht, oder Iden-tisches sich entgegensetzt und Entgegengesetztes sich vereinigt. Ebe darin besteht auch die Tätigkeit des Selbstbewußtseins, daß sich da Bewußtsein von sich selbst unterscheidet und das Unterschiedene mi sich identisch setzt und weiß.[2]

Der Philosoph faßt die Dialektik des gegenständlichen Bewußt-seins als des Verstandes in folgendem Schlußwort gut und treffen zusammen: „Erhoben über die Wahrnehmung, stellt sich das Bewußt-sein mit dem Übersinnlichen durch die Mitte der Erscheinung zu-sammengeschlossen dar, durch welche es in diesen Hintergrund schaut

[1] Ebendas. S. 116 u. 117. — [2] Ebendas. S. 121–124.

Die beiden Extreme, das eine des reinen Innern, das andere des in dies reine Innere schauenden Inneren, sind nun zusammengefallen, und wie sie als Extreme, so ist auch die Mitte, als etwas anderes als sie, verschwunden. Dieser Vorhang ist also vor dem Innern weggezogen und das Schauen des Innern in das Innere vorhanden; das Schauen des ununterschiedenen Gleichnamigen, welches sich selbst abstößt, als unterschiedenes Inneres setzt, aber für welches ebenso unmittelbar die Ununterschiedenheit beider ist, das Selbstbewußtsein. Es zeigt sich, daß hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn wir nicht selbst dahintergehen, ebensosehr damit gesehen werde, als daß etwas dahinter sei, das gesehen werden kann. Aber es ergibt sich zugleich, daß nicht ohne alle Umstände geradezu dahinter gegangen werden könne; denn dies Wissen, was die Wahrheit der Vorstellung der Erscheinung und ihres Innern ist, ist selbst nur Resultat einer umständlichen Bewegung, wodurch die Weisen des Bewußtseins, Meinen und Wahrnehmen und der Verstand verschwinden; und es wird sich ebenso ergeben, daß das Erkennen dessen, was das Bewußtsein weiß, indem es sich selbst weiß, noch weiterer Umstände bedarf, deren Auseinanderlegung das Folgende ist."[1]

Siebentes Kapitel.
Das Selbstbewußtsein.[2]

I. Das Selbstbewußtsein und sein Objekt.

1. Vergleichung mit dem gegenständlichen Bewußtsein.

Die Gewißheit liegt im Bewußtsein, die Wahrheit im Gegenstande. Da nun auf allen Stufen des gegenständlichen Bewußtseins ein anderes das Bewußtsein, ein anderes der Gegenstand ist, der außer dem Bewußtsein und unabhängig von ihm besteht oder als ein solcher angesehen wird, so können hier Wahrheit und Gewißheit sich nicht decken, sondern müssen auseinanderfallen. Das Bewußtsein macht mit dem Gegenstande seine Erfahrungen, infolge deren die gemeinte Wahrheit verschwindet, und die Auffassung und Vorstellung von der Wahrheit des Gegenstandes sich verändert. So

[1] Ebendas. S. 125 u. 126.
[2] Ebendas. B. Selbstbewußtsein. S. 127—168.

hat es sich mit dem seienden Objekte der sinnlichen Gewißheit, mit dem konkreten Dinge der Wahrnehmung und mit dem Kraftbegriff des Verstandes verhalten. Anders dagegen verhält es sich auf dem Standpunkte des Selbstbewußtseins. Hier fallen Gegenstand und Bewußtsein, also auch Wahrheit und Gewißheit völlig zusammen, weshalb Hegel die Stufe des Selbstbewußtseins als „die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst" charakterisiert und durch diese Bezeichnung von dem gegenständlichen Bewußtsein unterscheidet.[1]

Die Stufen des gegenständlichen Bewußtseins sind im Selbstbewußtsein aufgehoben und als Momente enthalten in dem schon erklärten und zu wiederholten Malen exemplifizierten Sinn. Das Thema der sinnlichen Gewißheit war die Einzelnheit als ein Dieses, das der Wahrnehmung war die sinnliche, das des Verstandes die unbedingte Allgemeinheit. Das Selbstbewußtsein unterscheidet und erweist sich als dieses einzelne, ausschließende, fürsichseiende Wesen, als dieses sinnlich individuelle und zugleich unbedingt allgemeine Selbst. Dadurch sind seine Objekte, sein Verhalten zu denselben und die Art dieses Verhaltens bestimmt: es unterscheidet sich sowohl von den Dingen als von anderen selbstbewußten Wesen, es hat darum einen gedoppelten Gegenstand: erstens die Objekte der sinnlichen Gewißheit und Wahrnehmung und dann sich selbst.

Das gegenständliche Bewußtsein kennzeichnet sich als das Wissen von Anderem, das Selbstbewußtsein als das Wissen von sich. Die Wahrheit besteht darin, daß Begriff und Gegenstand übereinstimmen. Diese Übereinstimmung ist im Selbstbewußtsein gegeben, denn es ist die Einheit beider, die Identität von Subjekt und Objekt. Darum sagt Hegel: „Mit dem Selbstbewußtsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten".[2]

2. Das Selbstbewußtsein als Begierde.

Das Selbstbewußtsein ist Wissen von sich selbst: dies ist sein Thema und seine Aufgabe. Um aber zu wissen, was es ist, hat es mit dem eignen Selbst seine Erfahrungen zu machen. Dieses Selbst muß sich daher vergegenständlichen, es muß sich als Kraft äußern, als Inneres erscheinen, es muß die Gesetze seines Wesens erfüllen, kurz gesagt, es muß sich betätigen, um imstande zu sein, sich zu erkennen. Erst aus seiner Selbstbetätigung ergibt sich seine Selbst-

[1] Ebendas. VI. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst. S. 127—135.
[2] Ebendas. S. 127 u. 128.

erkenntnis. Sich betätigen aber heißt sich **praktisch** verhalten oder handeln; die Grundkraft und Triebfeder alles Handelns ist Wollen oder Begehren: darum hat Hegel das Selbstbewußtsein in erster Linie als Begierde charakterisiert. „Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewußtseins mit sich selbst, zu seinem Wesen: diese muß ihm wesentlich werden, d. h. es ist **Begierde** überhaupt."[1]

Es verhält sich mit dem Selbstbewußtsein, diesem Charakter der Menschheit im allgemeinen, wie es sich mit dem Charakter jedes Menschen im besonderen verhält. Der Charakter ist die Grundquelle und der Realgrund seiner Handlungsweise, die Handlungsweise ist der Erkenntnisgrund des Charakters. Niemand kennt einen menschlichen Charakter, auch den eigenen nicht, bevor er gehandelt hat; so wenig man weiß, wieviel Zeit ein Mensch brauchen wird, um eine Strecke Weges zu gehen, bevor man gesehen hat, wie er geht.

Auch darin unterscheidet sich der Charakter des gegenständlichen Bewußtseins von dem des Selbstbewußtseins: jenes hat und nimmt seine Gegenstände als gegebene und verhält sich darum wesentlich **theoretisch** oder **betrachtend**, dieses dagegen soll sich, das eigene Selbst, zum Gegenstande machen und verhält sich darum wesentlich **praktisch**, d. h. handelnd, wollend, **begehrend**.

3. Die Objekte als lebendige Dinge.

Was also dem Selbstbewußtsein zunächst gegenübersteht, sind die sinnlichen Dinge als Gegenstände nicht mehr der Betrachtung, — diese gehört dem gegenständlichen Bewußtsein —, sondern der Begierde; noch nicht als selbstbewußte Wesen oder Personen, wohl aber als selbständige und selbsttätige, die sich auch praktisch verhalten, deren Tätigkeit auch in der Selbstbetätigung besteht, indem sie aus eigener Kraft sich selbst gestalten und gliedern, sich selbst erhalten und fortpflanzen, kurz gesagt: indem sie **leben**, jedes in seiner Art und auf seine Art. Die Selbstbetätigung der Dinge reicht nicht weiter als der Lebensprozeß, und dieser besteht in der Selbstentwicklung des natürlichen Daseins, wie Hegel alles zusammenfassend sagt: „Dieser ganze Kreislauf macht das Leben aus, weder das, was zuerst ausgesprochen wird, die unmittelbare Kontinuität und Gediegenheit seines Wesens, noch die bestehende Gestalt und das für sich seiende Diskrete, noch der reine Prozeß der-

[1] Ebendas. S. 128 u. 129.

selben, noch auch das einfache Zusammenfassen dieser Momente, sondern das sich entwickelnde und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze."[1]

Das Selbstbewußtsein ist Begierde, seine Objekte sind die lebendigen Dinge, zu denen es sich praktisch verhält, d. h. es betätigt sich als deren Macht und Wahrheit, oder, negativ ausgedrückt, es erlebt und erfährt deren Nichtigkeit, indem es sie verbraucht, verzehrt, genießt und dadurch vernichtet.

Diese Nichtigkeit der einzelnen sinnlichen Dinge hatte Hegel schon früher als das theoretische Resultat der sinnlichen Gewißheit ausgesprochen und dabei schließlich zur Verstärkung des Beweises „die Rücksicht auf das Praktische antizipierend" erwähnt. Darunter war das Verhalten des Selbstbewußtseins zu verstehen, von dem wir soeben geredet haben.[2]

II. Herrschaft und Knechtschaft.

1. Die Verdoppelung des Selbstbewußtseins.

Der natürliche Fortgang der Dinge von den leblosen zu den lebendigen, von den lebendigen zu den bewußten hat zur Folge, daß dem Selbstbewußtsein das Selbstbewußtsein, dem einen das andere gegenübertritt, daß sich das Selbstbewußtsein verdoppelt und vervielfältigt. Da nun das praktische Verhalten des Selbstbewußtseins oder seine Selbstbetätigung darin besteht, daß es den Gegenstand, auf den es sich zu beziehen hat, begehrt, vernichtiget, aufhebt und dadurch befriedigt in sich zurückkehrt, so wird die Sache doppelsinnig, und zwar in allen drei Momenten.[3] Denn der Gegenstand ist das Selbstbewußtsein in anderer Gestalt, also ein anderes und zugleich es selbst; dieser Doppelsinn trifft auch das Aufheben und die Rückkehr in sich. So erklären sich Hegels Worte: „Dies doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseins ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr in sich selbst; denn erstlich erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück, denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseins; zweitens aber gibt es das andere Selbstbewußtsein ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im Andern, es hebt dies sein Sein im Andern auf, entläßt also das Andere wieder frei."[4]

Um dasselbe in aller Kürze und Deutlichkeit zu sagen, so handelt

[1] Ebendas. S. 132 u. 133. — [2] Vgl. oben S. 310 flgd.

[3] Ebendas. A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft. S. 135—145. — [4] Ebendas. S. 136.

es sich um die Einheit des Selbstbewußtseins in seiner Verdoppelung: es handelt sich darum, daß sich das eine Selbstbewußtsein im andern weiß und ebenso umgekehrt, also darum, daß beide sich gegenseitig anerkennen und dieser ihrer Anerkennung sich bewußt sind. „Jedes ist dem Andern die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem Andern unmittelbares für sich seiendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend."[1]

Diese Anerkennung aber ist nicht mit einem Schlage vorhanden und fertig, sondern sie ist ein Prozeß, der von der äußersten Ungleichheit zur Gleichheit fortschreitet: ein allmähliches Gleichwerden, dessen stufenmäßigen Fortgang wir näher zu betrachten haben. Die Ausführung desselben, den Abschnitt von der „Herrschaft und Knechtschaft, der Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins" rechnen wir zu den gelungensten Partien der Phänomenologie, zu den Probe- und Meisterstücken der hegelschen Dialektik.

2. Der Kampf auf Leben und Tod. Die Todesfurcht.

Die äußerste Ungleichheit, welche den Anfang macht, besteht in der absoluten Einseitigkeit des Anerkennens: nur das eine Selbstbewußtsein ist anerkannt, während das andere sich nur anerkennend verhält. Aber auch dieses Verhältnis ist nicht unmittelbar gegeben und nicht das erste, nicht eigentlich der Anfang, sondern vermittelt und errungen. Die beiden Gestalten des Selbstbewußtseins schließen einander völlig aus: jedes ist ein unmittelbares, einzelnes Individuum, dem ein anderes, ebenso unmittelbares, einzelnes Individuum gegenüber- und entgegensteht, jedes die Vernichtung des anderen begehrend, daher ist ihr gegenseitiges praktisches Verhalten der Kampf auf Leben und Tod.

Nun aber ist das Leben die natürliche Position des Bewußtseins, der Tod die natürliche Negation desselben, daher wird mit dem Tode beider Individuen oder auch nur des einen von beiden nicht erreicht, was das Selbstbewußtsein erreichen will: es kann nämlich das Bewußtsein nicht vernichten wollen, da es ja in demselben sich objektivieren und betätigen will; es ist, wie Hegel von dem Kampf der Individuen treffend sagt, das Spiel der Kräfte, das sich hier darstellt, „aber im Bewußtsein". Daher kann dem Sinn und Ziele des

[1] Ebendas. S. 137.

Selbstbewußtseins gemäß der Kampf nur so enden, daß Bewußtsein und Leben erhalten bleiben, und das eine der beiden Individuen entweder im Kampfe unterjocht wird oder aus Liebe zum Leben und aus Furcht vor der Todesgefahr sich freiwillig unterwirft. Denn die Art, wie das Bewußtsein negiert und negiert wird, ist nicht die brutale des Totschlagens, sondern „die Negation des Bewußtseins, welches so *aufhebt*, daß es das Aufgehobene *aufbewahrt* und *erhält* und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt".[1]

Das Selbstbewußtsein hat seine erste Erfahrung gemacht. Es erscheint als „zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder Sein für ein anderes das Wesen ist: jenes ist der *Herr*, dies der *Knecht*".[2]

Dem Knechte ist sein natürliches, sinnliches Dasein lieber als die Persönlichkeit, das bloße Leben lieber als der auf dem Selbstbewußtsein ruhende Wert des Lebens, er schätzt sich nicht höher als ein Ding unter Dingen, ihm gilt das Dingsein oder die Dingheit als das Wesentliche, das Bewußtsein als das Unwesentliche: eben darin besteht das *knechtische* Bewußtsein. Was den Herrn zum Herrn macht, ist, daß er den Tod nicht gefürchtet und sein Leben daran gesetzt und gewagt hat. Was den Knecht zum Knecht macht, ist, daß er den Tod gefürchtet und sein Leben über alles geschätzt hat, ganz versenkt in sein physisches Dasein: „das ist", wie Hegel schön und treffend sagt, „seine Kette, von der er im Kampf nicht abstrahieren konnte und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Andern unter sich."[3]

Indessen liegt in der Furcht vor dem Tode, als dem absoluten Herrn, schon das Gefühl der Nichtigkeit des eigenen Daseins und darin ein Keim zur Erhebung des knechtischen Bewußtseins. „Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, den absoluten Herrn, empfunden.

[1] Vgl. oben S. 312. Phänomenologie. S. 137—140.
[2] Ebendas. S. 141. — [3] Ebendas. S. 141.

Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, das reine Fürsichsein, das hiermit an diesem Bewußtsein ist."[1]

3. Herr und Knecht. Gehorsam und Dienst. Arbeit und Bildung.

Zunächst hat der Knecht das Selbstbewußtsein und dessen erhabenes Fürsichsein im Herrn vor Augen, nur in ihm: der Herr befiehlt und herrscht, der Knecht gehorcht und dient; er tut, was der Herr will, sein Tun ist eigentlich das Tun des Herrn. Dieser bezieht sich auf beides, auf den Knecht und die Dinge, sowohl unmittelbar als mittelbar: er bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch die Dinge und auf die Dinge mittelbar durch den Knecht. Auch der Knecht bezieht sich durch den Herrn auf die Dinge, d. h. er hat die Dinge nicht zu genießen, sondern nach dem Willen des Herrn zu bearbeiten: der Knecht arbeitet, der Herr genießt. „Der Herr aber, der den Knecht zwischen es" (die Selbständigkeit des Dinges) „und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet."[2]

Der Gehorsam und Dienst des Knechtes besteht in der Arbeit, diese aber darin, daß er die Dinge zum Gebrauch und Genusse des Herrn bearbeitet, d. h. gestaltet und formiert. Gestalten und formieren heißt bilden. Indem der Knecht durch sein eigenes Tun die Dinge bildet, bildet er sich selbst. Arbeit ist und macht Bildung. Durch die Arbeit kommt das Bewußtsein des Knechtes zu sich selbst und erhebt sich über seine Dingheit. Nunmehr wird der Knecht seiner sich bewußt. Gehorsam, Dienst und Arbeit ist die Zucht, wodurch das knechtische Bewußtsein sich bildet, erhebt und befreit, es kommt auf diesem Wege zu sich selbst und ist nunmehr nicht bloß für den Herrn, sondern auch für sich. So erlebt und bestätigt sich das biblische Wort: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang".[3]

Nunmehr ist das Selbstbewußtsein des Knechtes nicht bloß an sich vorhanden, sondern auch für sich geworden, d. h. es ist an und für sich, die Momente seiner fortschreitenden Erhebung und Befreiung sind die Todesfurcht und die Furcht des Herrn, der Gehorsam

[1] Ebendas. S. 143. — [2] Ebendas. S. 141 u. 142.
[3] Ebendas. S. 142—144.

und Dienst, die Arbeit und Bildung. „Im Herrn ist ihm das Fürsichsein ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichsein an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichsein als sein eigenes für es, und es kommt zum Bewußtsein, daß es selbst an und für sich ist." „Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseins. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtsein wird nicht für es selbst."[1]

4. Die Abhängigkeit des Herrn und die Unabhängigkeit des Knechts.

Die Dialektik des Selbstbewußtseins in dem Verhältnisse der Herrschaft und Knechtschaft hat demnach die Folge, daß jede der beiden Seiten sich in ihr Gegenteil verkehrt. Der Herr genießt, was der Knecht erarbeitet, und wird dadurch abhängig vom Knecht; dieser aber, indem er die Dinge gestaltet und bildet, gewinnt die Herrschaft über dieselben und dadurch auch die Herrschaft über den Herrn, so daß am Ende das ganze Verhältnis sich umkehrt: der Herr wird abhängig vom Knecht und dieser unabhängig vom Herrn; der Herr macht sich, moralisch genommen, zum Knechte des Knechts und dieser zum Herrn des Herrn. Daß es sich so verhält, erlebt und zeigt die Weltgeschichte in ihren großen und das Lustspiel in seinen kleinen Dimensionen. „Die Wahrheit des selbständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein. Dieses erscheint zwar zunächst außer sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtseins. Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie sein will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich zurückgedrängtes Bewußtsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren".[2]

5. Die Befreiung des Denkens.

Die Arbeit des Knechts geschieht zwar nach dem Willen und dem Sinn des Herrn, also nach fremdem Sinn, aber, da sie im Gestalten und Bilden besteht, so weckt und entwickelt sie notwendig in dem Arbeiter den eigenen Sinn, d. h. das eigene Nachdenken und Denken. Arbeit ist gehemmte Begierde und führt zur Selbstbeherrschung. Durch die Arbeit wird das Bewußtsein seiner eigenen Kraft und

---

[1] Ebendas. S. 144 u. 145. — [2] Ebendas. S. 141 u. 143.

Tätigkeit inne und kommt zu sich selbst. „Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst eigner Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu sein schien."[1] Und da das knechtische Bewußtsein in der absoluten Todesfurcht sich von aller schlechten Eigenheit geläutert und befreit hat, so ist dieser sein eigener Sinn nicht „eitler eigener Sinn" oder „Eigensinn", als welcher noch in der Knechtschaft stehen bleibt, sondern in sich gekehrtes, reines und freies Denken.

III. Die Freiheit des Selbstbewußtseins.[2]

1. Stoizimus.

Im Denken ist das Bewußtsein bei sich selbst und darum frei, unabhängig von den gegebenen Welt- und Lebenszuständen, sei es der Herrlichkeit oder des Elends, frei auf dem Throne wie in Ketten, als Herr wie als Sklave, ganz in sich selbst gegründet und auf sich selbst beruhend, dem Weltgetriebe gegenüber vollkommen gleichgültig und vollkommen erhaben. Das eigene Denken allein entscheidet den Begriff des unbedingt Allgemeinen in theoretischer wie praktischer Hinsicht, nämlich die Geltung des Wahren und Guten. Das ist diejenige Freiheit des Selbstbewußtseins und Gesinnungsart, welche man Stoizismus nennt. Die gänzliche Abhängigkeit von Leben und Dasein macht das Bewußtsein zum Knecht, die gänzliche Unabhängigkeit davon macht es zum Stoiker: das knechtische Bewußtsein ist die Kette, welche das Individuum fesselt und festhält; das stoische Bewußtsein ist in und von Ketten frei, auch wenn das Individuum sie trägt. „Diese Freiheit des Selbstbewußtseins hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewußte Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, Stoizismus geheißen. Sein Prinzip ist, daß das Bewußtsein denkendes Wesen ist, und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtsein sich darin als denkendes Wesen verhält."[3]

Das Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft und die durch Arbeit und Nachdenken errungene Bildung charakterisieren diejenigen Zustände, aus welchen das stoische Bewußtsein hervorgeht und historisch hervorgegangen ist, wie Hegel auch mit einigen Worten bemerkt, wo er die selbständige eigene Denk- und Sinnesart des

---

[1] Ebendas. S. 145.

[2] Ebendas. B. Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein. S. 145—168. — [3] Ebendas. S. 145—147.

Stoikers vom Trotz und Eigensinn fein und richtig unterscheidet. „Der Eigensinn ist die Freiheit, die an eine Einzelnheit sich befestigt und innerhalb der Knechtschaft steht, der Stoizismus aber die Freiheit, welche unmittelbar immer aus ihr her und in die reine Allgemeinheit des Gedankens zurückkommt und als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hatte."[1]

Darin liegt auch die Schwäche der stoischen Denkart: sie ist in ihrer der Welt abgewendeten Richtung abstrakt und unfähig, sich in die Wirklichkeit auszubreiten und dieselbe zu durchdringen, daher sie das Kennzeichen oder Kriterium der Wahrheit nicht in dem lebensvollen Gehalte der Welt und Wirklichkeit, sondern nur in der formellen Festigkeit des subjektiven Denkens zu finden vermag, und ihre allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, von der Weisheit und Tugend wohl erhebend sind, aber auf die Dauer ermüdend und langweilig werden.[2]

2. Skeptizismus.

Was dem Selbstbewußtsein des Stoizismus entgegensteht, ist das auf die Geltung der Dinge und Zustände gegründete Weltbewußtsein; daher müssen, um die Geltung des stoischen Selbstgefühls zu befestigen, alle objektiven Wahrheiten, alle Positionen des Weltbewußtseins aus dem Wege geräumt werden: alle jene Sicherheiten, welche die sinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung, der Verstand, die herrschenden Sitten und Gesetze usw. bieten. Diesen Dienst leistet der Skeptizismus, der deshalb mit dem Stoizismus notwendig verbunden ist und zusammengeht. Beide verhalten sich wie Herr und Diener; der Skeptizismus realisiert den Stoizismus, er erarbeitet die Sicherheit und Herrschaft, welche jener begehrt und braucht, indem er alle widerstreitenden Positionen des Bewußtseins umstürzt und nichts übrig läßt, als die Unerschütterlichkeit oder Ataraxie des eigenen Denkens.[3]

Aber das skeptische Selbstbewußtsein gerät mit und gegen sich selbst in ein Heer unauflöslicher Widersprüche, da es genötigt ist, dasselbe zu bejahen und zu verneinen, praktisch, d. h. in seinem Tun wiederherzustellen, was es theoretisch, d. h. in seinem Denken er=

[1] Ebendas. S. 148. — [2] Ebendas. S. 148 u. 149.
[3] Ebendas. S. 149—151.

schüttert und umgestürzt hat; es ist zugleich dieses einzelne, empirische, zufällige Subjekt und dieses allgemeine, unwandelbare Bewußtsein, das unerschütterlich auf sich selbst ruht; während das empirische Subjekt von Vorstellungen, deren keine Bestand hält, verwirrt wird, wie vom Schwindel einer sich immer erzeugenden Unordnung befallen. „Es ist dies für sich selbst, denn es selbst erhält und bringt diese sich bewegende Verwirrung hervor. Es bekennt sich darum auch dazu, es bekennt, ein ganz zufälliges, einzelnes Bewußtsein zu sein, — ein Bewußtsein, das empirisch ist, sich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das tut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat. Aber ebenso, wie es sich auf diese Weise als einzelnes, zufälliges und in der Tat tierisches Leben und verlorenes Selbstbewußtsein gilt, macht es sich im Gegenteil auch wieder zum allgemeinen, sich selbst gleichen, denn es ist die Negativität aller Einzelnheit und alles Unterschiedes. Von dieser Sichselbstgleichheit oder in ihr selbst vielmehr fällt es wieder in jene Zufälligkeit und Verwirrung zurück, denn eben diese sich bewegende Negativität hat es nur mit Einzelnem zu tun und treibt sich mit Zufälligem herum. Dies Bewußtsein ist also diese bewußtlose Faselei, von dem einen Extreme des sich selbst gleichen Selbstbewußtseins zum andern des zufälligen, verworrenen und verwirrenden Bewußtseins hinüber und herüber zu gehen. Es selbst bringt diese beiden Gedanken seiner selbst nicht zusammen; es erkennt seine Freiheit einmal als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daseins, und bekennt sich ebenso das andere Mal wieder als ein Zurückfallen in die Unwesentlichkeit und als ein Herumtreiben in ihr. Es läßt den unwesentlichen Inhalt in seinem Denken verschwinden, aber eben darin ist es das Bewußtsein eines Unwesentlichen, es spricht das absolute Verschwinden aus, aber das Aussprechen ist, und dies Bewußtsein ist das ausgesprochene Verschwinden; es spricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens usf. aus, und es sieht, hört usf. selbst; es spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns. Sein Tun und seine Worte widersprechen sich immer, und ebenso hat es selbst das gedoppelte widersprechende Bewußtsein der Unwandelbarkeit und Gleichheit und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich.“[1]

[1] Ebendas. S. 151—153.

3. Das unglückliche Bewußtsein.

In dem Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft erscheint das verdoppelte Selbstbewußtsein in zwei verschiedenen Gestalten; in der Freiheit des Selbstbewußtseins, im Stoizismus und Skeptizismus erscheint es in einer: der Stoiker kraft seiner erhabenen Selbstbeherrschung ist sowohl sein eigener Herr als auch sein eigener Knecht, sein denkendes Selbstbewußtsein ist der Herr, sein sinnliches und begehrendes Selbstbewußtsein ist der Knecht, der mächtig niedergehaltene und unterdrückte; der unwandelbaren Denk- und Gesinnungsart des Stoikers gegenüber verstummen die Geister der Sinnlichkeit, welche der Skeptiker ausführlich reden läßt und anhört, deren theoretische Gewißheiten er widerlegt und verwirft, während er (gleich dem gewöhnlichen Bewußtsein) sie praktisch herrschen läßt; seine Praxis, d. h. sein Tun und Treiben, widerstreitet seiner Theorie, sein wechselndes, wandelbares, zwischen Theorie und Praxis hin und her geworfenes Bewußtsein streitet mit jenem unwandelbaren Bewußtsein, mit jener Ataraxie des Denkens, worin der Skeptiker mit dem Stoiker wetteifert. Und so zeigt sich der Skeptizismus als ein nicht bloß in sich gedoppeltes, sondern sich selbst widerstreitendes und entgegengesetztes Bewußtsein, zerklüftet gleichsam in den doppelten Gegensatz zwischen Denken und Tun (Theorie und Praxis), und zwischen der wandelbaren und unwandelbaren Gesinnung.

Dieser Widerstreit ist im skeptischen Bewußtsein, nicht für es. Was im Bewußtsein lebt und herrscht, muß auch im Lichte desselben erscheinen. Was das Bewußtsein an sich ist, muß es auch für sich sein; daher muß aus dem Skeptizismus eine neue Gestalt des Bewußtseins hervorgehen. Da nun diese neue Gestalt sich ihrer Zerklüftung und inneren Gegensätze bewußt ist, und zwar als unversöhnter, und nach dem Maße der eigenen Kraft unversöhnlicher Gegensätze, so hat Hegel dieselbe „das unglückliche Bewußtsein“ genannt. Es gehört zur Freiheit des Selbstbewußtseins, da es in dem Prozeß seiner Befreiung eine notwendige Stufe bildet; es ist die dritte Stufe, da es den Stoizismus und Skeptizismus voraussetzt und aus dem letzteren resultiert. „Diese neue Gestalt ist hiedurch ein solches, welches für sich das gedoppelte Bewußtsein seiner, als des sich befreienden, unwandelbaren und sich selbst gleichen, und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden — und das Bewußtsein dieses seines Widerspruchs ist. — Im Stoizismus ist das Selbst-

bewußtsein die einfache Freiheit seiner selbst; im Skeptizismus realisiert sie sich, vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseins, aber verdoppelt sich vielmehr und ist sich nun ein Zweifaches. Hierdurch ist die Verdoppelung, welche früher an zwei Einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich verteilte, in Eines eingekehrt; die Verdoppelung des Selbstbewußtseins in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit, und das unglückliche Bewußtsein ist das Bewußtsein seiner als des gedoppelten nur widersprechenden Wesens."[1]

Dieses in sich gedoppelte und widerspruchsvolle Bewußtsein könnte man auch als das seinem Wesen entfremdete, als das entzweite oder zerrissene Bewußtsein bezeichnen, welchen Ausdrücken wir in einem späteren Abschnitte der Phänomenologie begegnen werden, wo es sich darum handelt, eine Lebensanschauung und Gesinnungsart zu charakterisieren, welche der vierten Hauptstufe des Bewußtseins angehört und, historisch genommen, in dem Entwicklungsgange der Menschheit aus dem Zeitalter der Aufklärung hervor- und der Weltepoche der Revolution unmittelbar vorausgegangen ist, wie der Stoizismus und Skeptizismus der des Christentums. Ein und dasselbe Bewußtsein, welches von entgegengesetzten Mächten bewältigt ist und sich bewältigt fühlt:

> Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
> Die eine will sich von der andern trennen:
> Die eine hält, in derber Liebeslust,
> Sich an die Welt mit klammernden Organen;
> Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
> Zu den Gefilden hoher Ahnen.

In einem solchen Doppelbewußtsein, wie es die Worte des goetheschen Faust aussprechen, ist eine solche Fülle von Kraft- und Selbstgefühl, von Erhebung und Herrlichkeit enthalten, daß man von ihm nicht sagen kann, es sei unglücklich. Diese Gestalten des modernen Bewußtseins, die als Zerrissenheit, Weltschmerz usf. sowohl gelten als gelten wollen, wissen sich viel zu viel mit ihrem Unglück und machen damit viel zu viel Staat, um in Wahrheit unglücklich zu *sein*. Dazu gehört das Elend und die Ohnmacht des Wissens. Darum hat Hegel das unglückliche Bewußtsein, welches in der Phänomenologie der gegenwärtigen Stelle, nämlich der

---

[1] Ebendas. S. 153 u. 154.

zweiten Hauptstufe des Bewußtseins angehört und dieselbe vollendet, von jenen modernen Gestalten wohl unterschieden.

Die entgegengesetzten Mächte, welche das unglückliche Bewußtsein als seine zwei Seelen in sich trägt und nicht zusammenzubringen und zu vereinigen vermag, müssen ihm ebendeshalb als getrennte und einander fremde Wesen erscheinen, als Gegenmächte, die einander dergestalt ausschließen, daß jedes die Gestalt eines einzelnen, fürsichseienden Wesens annimmt. Die beiden Mächte sind das unwandelbare und das wandelbare Bewußtsein: jenes erscheint als die einzelne, unwandelbare göttliche Person, dieses als das einzelne, empirische und zufällige Subjekt, als ein solches gilt sich das unglückliche Bewußtsein selbst. Zwischen beiden besteht eine unübersteigliche Kluft, sie verhalten sich wie Jenseits und Diesseits, der Zustand, worin sich die Mächte des Bewußtseins befinden, ist der eines unüberwindlichen Dualismus, der die Seeleneinheit zerstört, daher das Bewußtsein unglückselig und wahrhaft unglücklich macht und die Bezeichnung motiviert, welche der antidualistisch gesinnte Philosoph gewählt hat: „das unglückliche Bewußtsein", „dieses unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein".[1]

Nunmehr sind die Gegenstände oder Themata dieses Bewußtseins zu entwickeln. Das erste ist seine Beziehung zu jener göttlichen Person, als welche ihm das unwandelbare Selbstbewußtsein erscheint; es erscheint ihm als ein absolutes Jenseits, mit welchem Eins zu sein das Subjekt, von dem wir reden, ebenso notwendig wie vergeblich trachtet: dieses Streben nach einem unerreichbaren Ziel ist dem unglücklichen Bewußtsein eigen und gehört zu seinem Wesen, es bezeichnet den Gipfel und die Schranke seines Wissens, es ist sein „reines Bewußtsein", nicht aber reines Denken, sondern „es geht, sozusagen, nur an das Denken hin, und ist Andacht. Sein Denken als solche bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt." Es bleibt „reines Gemüt" oder Gefühl.[2]

Da nun das Subjekt des unglücklichen Bewußtseins ein einzelnes, empirisches, sinnliches Subjekt ist, so erscheint ihm das Jenseits als ein sinnliches, d. h. räumliches und zeitliches Jenseits, und jenes unwandelbare Selbstbewußtsein, das als Einzelwesen ihm

[1] Ebendas. S. 154. — [2] Ebendas. S. 154—159.

jenseitig gegenübersteht, erscheint in unerreichbarer zeitlicher Ferne, d. h. als ein verschwundenes, gewesenes, vergangenes Leben, von dem nichts übrig geblieben ist als sein Grab. So entsteht aus dem Gefühle der Andacht die Sehnsucht nach dem Anblick, nach der Gegenwart und dem Besitze dieses Grabes. Es hat „statt das Wesen ergriffen zu haben, nur die Unwesentlichkeit ergriffen". „Wo es gesucht werde, kann es nicht gefunden werden, denn es soll eben ein Jenseits, ein solches sein, welches nicht gefunden werden kann. Es als Einzelnes gesucht, ist Einzelnes als Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit, und eben darum nur ein solches, welches verschwunden ist. Dem Bewußtsein kann daher nur das Grab seines Lebens zur Gegenwart kommen. Aber weil dies selbst eine Wirklichkeit, und es gegen die Natur dieser ist, einen dauernden Besitz zu gewähren, so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muß."[1]

Obwohl Hegel sich aller näheren Historisierung enthalten hat, um die Geschichtsphilosophie nicht mit der Phänomenologie zu vermischen, so wird bei der angeführten Stelle doch niemand verkennen, daß er auf die Gemütsverfassung hinweisen wollte, aus deren Andacht und Sehnsucht die Kämpfe um den Besitz des heiligen Grabes hervorgegangen sind: die Kreuzzüge, in welchen der christliche Reliquien- und Gräberkult seinen Höhepunkt erreicht hat. In der Gegenwart und im Besitze des Grabes sollte dieses Bewußtsein erfahren, daß es sich getäuscht habe. „Statt das Wesen ergriffen zu haben, hatte es nur die Unwesentlichkeit ergriffen." Wenn man ein Beispiel dafür haben will, wie das menschliche Bewußtsein in seinem Entwicklungsgange, d. h. in seinen Lehrjahren, jede Stufe mit ganz andern Erwartungen betritt als verläßt und immer etwas ganz anderes sucht als findet, so gibt es wohl keines, welches größer und gewaltiger wäre, als die Kreuzzüge. Eine solche Selbsttäuschung, das Jenseits mit der größten Inbrunst gesucht und das Diesseits in der ödesten Gestalt gefunden zu haben, konnte nur das unglückliche Bewußtsein erleben.

Sein Charakter und sein Unglück besteht eben darin, daß es zwischen Jenseits und Diesseits beständig geteilt ist und bleibt. „Dieses unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein muß also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich Ein Bewußtsein ist, in

[1] Ebendas. S. 160.

dem einen Bewußtsein immer auch das andere haben, und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu sein meint, wieder daraus ausgetrieben werden."[1]

Als ein sinnliches Subjekt steht dieses Bewußtsein mitten in der wirklichen Welt, zu der es sich auch wollend und begehrend, genießend und arbeitend, erwerbend und besitzend verhält, aber es muß sein tätiges Diesseits beständig auf das Jenseits beziehen und kommt deshalb zu keiner Gewißheit seiner selbst, zu keiner Bewährung seiner Tätigkeit, zu keiner wahren Anschauung der gegenständlichen Welt, sondern es bleibt bei einer „gebrochenen Selbstgewißheit", einer „gebrochenen Bewährung", „einer entzwei gebrochenen Wirklichkeit": seine eigenen tierisch-leiblichen Funktionen erscheinen ihm als sündhaft[2], die Früchte seiner Arbeit und Tätigkeit, Erwerbung und Eigentum, erscheinen ihm als „Gaben von oben", die es als solche anzuerkennen, dankend zu empfangen und zu genießen hat; auch fühlt es sich zu Gegengaben seinerseits verpflichtet, zu gewissen Aufopferungen, sowohl was sein durch Arbeit erworbenes äußerliches Eigentum als den Genuß betrifft, es muß etwas von dem Eigentum ablassen und für den gehabten Genuß sich wieder den Genuß versagen und das Gegenteil auf sich nehmen, indem es sich kasteiet und fastet. Diese Gegengaben gelten als Opfergaben, als Dankesopfer, die man dem jenseitigen Geber, dem Geber von oben, schuldet.[3]

So ist das unglückliche Bewußtsein in den Dualismus zwischen Jenseits und Diesseits verstrickt und durchgängig von ihm beherrscht. Die Beziehung zwischen den beiden Reichen ist beständig, die Kluft zwischen beiden unübersteiglich; daher bedarf das dem Dualismus unterworfene Bewußtsein der Mittelspersonen oder Vermittler, die als des Jenseits kundige, ihm geweihte Diener gelten und die Entschließungen des diesseitigen Bewußtseins beraten und leiten. „Dieser Vermittler, als mit dem unwandelbaren Wesen in unmittelbarer Beziehung, dient mit seinem Rate über das Rechte." Das unglückliche Bewußtsein vollendet seine Unterworfenheit, indem es etwas von allem aufgibt, was zu seiner Eigenheit und Selbständigkeit, darum auch zu seiner Selbstbefriedigung gehört: den eigenen Entschluß, den eigenen Besitz, den eigenen Genuß; es ist hörig und schuldig, es schuldet vor seinem Eigentum das Opfer und für seinen Genuß die Kasteiung.

Wenn wir diese Grundzüge des unglücklichen Bewußtseins

---

[1] Ebendas. S. 154. — [2] Ebendas. S. 164. — [3] Ebendas. S. 164—166.

historisieren, was Hegel nicht getan und vielleicht geflissentlich vermieden hat, und aus den abstrakten, unbestimmten und darum dunklen Formen seiner Sprache an das Licht heben, so sehen wir das christliche Bewußtsein des kirchlichen Mittelalters vor uns, das römisch-katholische, für welches das Leben und Werk Jesu Christi ein vollbrachtes Faktum, eine jenseitige, einmal für immer fertige Tatsache ist, wonach den Gläubigen nichts anderes übrig bleibt, als der Reliquienkult und die Wallfahrt, als die Hierarchie, die zwischen Jenseits und Diesseits vermittelt, die äußeren Opfer und die Askese. Dieses ärmliche und wertlose Tun gilt dem unglücklichen Bewußtsein als höchste Selbstbefriedigung, als seliger Genuß und absolutes Tun. Darin besteht der Gipfel seiner Verkehrtheit. Wenn es diese Verkehrtheit durchschaut und dieselbe nicht bloß an ihm, sondern für es geworden ist, dann hat es aufgehört, unglückliches Bewußtsein zu sein.[1]

Was das Bewußtsein an sich ist, muß es auch für sich sein und werden nach dem uns wohlbekannten Grundgesetze seines Wesens und seiner Entwicklung. Dies gilt jetzt von dem unglücklichen Bewußtsein. Die Selbsttäuschung, die es gefangen nimmt und von seiner dualistischen Anschauungsweise herrührt, liegt in der falschen und verkehrten Schätzung jenes ärmlichen und wertlosen Tuns, das in lauter einzelnen, äußerlichen Verzichtleistungen und Aufopferungen besteht, lauter Scheinopfern, da sie doch im Grunde das Wohl und den Vorteil des lieben Ichs mit seinem diesseitigen Getriebe zum Zweck haben.[2]

Um alle diese partiellen und fruchtlosen Resignationen einmal für immer los zu werden, muß diese ihre Wurzel, das einzelne Subjekt, die beschränkte Individualität, das liebe Ich mit seinem diesseitigen Getriebe aufgeopfert werden. Damit ist der Dualismus zwischen Jenseits und Diesseits, auf dem das ganze unglückliche Bewußtsein ruht, entwurzelt, und statt seiner erhebt sich im Bewußtsein die Einheit der jenseitigen und diesseitigen Welt, die Einheit des Selbstbewußtseins und der Wirklichkeit, des Subjektiven und Objektiven. Diese Einheit ist die Vernunft, mit deren An-

---

[1] Vgl. oben. „Hiermit verlieren Tun und Genuß allen allgemeinen Inhalt und Bedeutung." „Wir sehen nur eine auf sich und ihr kleines Tun beschränkte und sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit." (S. 164 u. 165.) Vgl. dieses Werk. S. 176.

[2] Phänomenologie. Werke. II. S. 166 u. 167.

erkennung und Gewißheit der Entwicklungsgang des Bewußtseins zu seiner dritten Hauptstufe gelangt.[1]

Achtes Kapitel.

Das Vernunftbewußtsein. A. Die beobachtende Vernunft.

I. Thema und Aufgabe.

Da die Vernunft das innerste Wesen des Selbstbewußtseins und der gegenständlichen Wirklichkeit, sowohl des subjektiven als des objektiven Seins, ausmacht, so ist sie die Quelle aller Gewißheit und Wahrheit, daher Hegel das Thema dieser dritten Hauptstufe des Bewußtseins als „Gewißheit und Wahrheit der Vernunft" bezeichnet hat.[2] Das Thema enthält die zu lösende Aufgabe. Daß die Vernunft alle Realität ist: diese Gewißheit soll zur Wahrheit erhoben werden und als solche dem Bewußtsein einleuchten; sie soll, um in der typischen Formel zu reden, im Bewußtsein nicht bloß an sich gelten, sondern für es sein.

Dazu gehört nun 1., daß die Vernunft in der objektiven Welt gefunden wird, nicht zufällig, sondern sie wird gesucht und gefunden, welches geflissentliche und zweckmäßig angestellte Suchen diejenige Betrachtungsart ist, welche man Beobachtung nennt; 2. müssen die subjektiven Vernunftzwecke, die noch keine Realität haben, in der objektiven Welt zur Geltung gelangen, was Hegel „die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst" genannt hat; endlich ist 3. zu zeigen, worin die vernunftgemäße Wirklichkeit im subjektiven wie objektiven Sinne besteht.

II. Die beobachtende Vernunft.[3]

1. Der Standpunkt des Idealismus.

„Die Vernunft", sagt Hegel, „ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus."[4] Der Standpunkt des Idealismus ist nicht, um einen früheren hegelschen Ausdruck zu brauchen, „wie aus der Pistole zu schießen", sondern ein langer Entwicklungsgang des Bewußtseins ist nötig,

[1] Ebendas. S. 167 u. 168. Vgl. S. 154. — [2] Ebendas. C. (AA.) Vernunft. S. 169—316. V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft. S. 169—176.
[3] A. Beobachtende Vernunft. S. 176—254. — [4] Ebendas. S. 170.

um ihn zu begründen, ein zweiter, um ihn auszuführen. Der erste Weg ist durchlaufen, der zweite liegt vor uns. Die Phänomenologie scheidet sich hier in diese beiden ungleichen Hälften.

Im geflissentlichen Gegensatze zu allen, welche den Idealismus versichern, statt ihn zu begründen, weist Hegel auf den Weg der Begründung und dessen Stationen zurück. „Das Selbstbewußtsein ist aber nicht nur für sich, sondern auch an sich alle Realität erst dadurch, daß es diese Realität wird, oder vielmehr sich als solche erweist. Es erweist sich so in dem Wege, worin zuerst in der dialektischen Bewegung des Meinens, Wahrnehmens und des Verstandes das Anderssein als an sich und dann in der Bewegung durch die Selbständigkeit des Bewußtseins in Herrschaft und Knechtschaft, durch den Gedanken der Freiheit, die skeptische Befreiung und den Kampf der absoluten Befreiung des in sich entzweiten Bewußtseins, das Anderssein, insofern es nur für es ist, für es selbst verschwindet. Es traten zwei Seiten nacheinander auf, die eine, worin das Wesen oder das Wahre für das Bewußtsein, die Bestimmtheit des Seins, die andere, worin es die hatte, nur für es zu sein. Aber beide reduzierten sich in Eine Wahrheit, daß was ist, oder das Ansich nur ist, insofern es für das Bewußtsein, und was für es ist, auch an sich ist. Das Bewußtsein, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es unmittelbar als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die Gewißheit jener Wahrheit auf. Sie versichert so nur, alle Realität zu sein, begreift dies aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und ebenso ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört — denn in einer konkreten Gestalt macht er sie wohl selbst —, unbegreiflich."[1]

2. Das künstliche und natürliche System der Dinge. Gesetz und Experiment.

In der Gewißheit, daß die Welt ein Reich der Vernunft oder, wie Hegel wortspielend sagt, das Sein das Seine ist, geht das Vernunftbewußtsein an die Betrachtung der Dinge. „Die Vernunft hat jetzt ein allgemeines Interesse an der Welt, weil sie die Gewißheit ist, Gegenwart in ihr zu haben, oder daß die Gegenwart vernünftig ist. Sie sucht ihr Anderes, indem sie weiß, daran nichts

[1] Ebendas. S. 170 u. 171.

anderes als sich selbst zu besitzen; sie sucht nur ihre eigene Unendlichkeit. Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahnend oder sie nur als das Ihrige überhaupt wissend, schreitet sie in diesem Sinne zur allgemeinen Besitznehmung des ihr versicherten Eigentums, und pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveränetät."[1] In ihrer Fortschreitung richtet sich das beobachtende Verfahren auf die Natur, den Geist und die Einheit beider im Menschen.[2]

Die beobachtende Vernunft verwandelt die sinnlichen Objekte, das Reich ihrer Sinnlichkeit, in Begriffe, indem sie die Merkmale der Dinge hervorhebt, gruppiert und ordnet: dieses hervorhebende Erkennen der Merkmale besteht im Beschreiben der Dinge, die gruppierende Tätigkeit darin, daß sie die wesentlichen Merkmale von den unwesentlichen unterscheidet; die Merkmale werden geordnet, indem die allgemeinen von den besonderen, die gemeinsamen von den spezifischen unterschieden werden, und auf diese Weise in fortschreitender Besonderung sich eine Begriffswelt gestaltet, die von den Gattungen durch die Arten und Unterarten herabsteigt bis zur unsagbaren Vereinzelung der Dinge.[3]

Die vernunftgemäße Beobachtung ist von der sinnlichen Wahrnehmung wohl zu unterscheiden, welcher letzteren es um die Herzählung der sinnlichen Eigenschaften, noch keineswegs um die Ordnung und das System der Dinge zu tun ist; die Beobachtung dagegen geht auf das Wesen der Dinge, auf deren inneren Zusammenhang und Einheit, sie ist auf den Zweck der Erkenntnis gerichtet und von demselben geleitet. In dieser Absicht unterscheidet sie die wesentlichen Merkmale von den unwesentlichen. „Wenn es diesem Suchen und Beschreiben nur um die Dinge zu tun zu sein scheint, so sehen wir es in der Tat nicht an dem sinnlichen Wahrnehmen fortlaufen, sondern das, woran die Dinge erkannt werden, ist ihm wichtiger als der übrige Umfang der sinnlichen Eigenschaften, welche das Ding selbst wohl nicht entbehren kann, aber deren das Bewußtsein sich entübrigt. Durch diese Unterscheidung in das Wesentliche und Unwesentliche hebt sich der Begriff aus der sinnlichen Zerstreuung empor, und das Erkennen erklärt darin, daß es ihm wenigstens ebenso wesentlich um sich selbst, als um die Dinge zu tun ist."[4]

---

[1] Ebendas. S. 177. — [2] Ebendas. S. 178 flgd. — [3] Ebendas. S. 179 u. 180. — [4] Ebendas. S. 180 u. 181.

Da nun die wesentlichen Merkmale zugleich die wesentlichen Erkenntnisgründe sind oder sein sollen, so redet Hegel hier von „dieser gedoppelten Wesentlichkeit", auf die sich alle vernunftgemäße Erkenntnis der Dinge gründet, denn sie gründet sich darauf, daß, was die Vernunft als die wesentlichen Unterschiede erkennt, auch in der Natur der Dinge die wesentlichen Unterschiede sind. „Die Merkmale sollen nicht nur wesentliche Beziehung auf das Erkennen haben, sondern auch die wesentlichen Bestimmtheiten der Dinge, und das künstliche System soll dem Systeme der Natur selbst gemäß sein, und nur dieses ausdrücken."[1]

Diese Übereinstimmung zwischen dem logischen und dem natürlichen System der Dinge, zwischen Begriff und Wirklichkeit, zwischen Denken und Sein ist recht eigentlich das Thema und Ziel der beobachtenden Vernunft. Bevor diese Einheit gefunden und festgestellt ist, waltet in dem Suchen der wesentlichen Merkmale der unwillkürliche Erkenntnistrieb der Vernunft oder „der Vernunftinstinkt", wie Hegel treffend sagt, „denn die Vernunft verhält sich nur als solcher in diesem Beobachten".[2]

Zu der Natur der Dinge gehören ihre Veränderungen und deren wesentliche Merkmale und Bedingungen; die wesentlichen Bedingungen, unter welchen die Veränderungen geschehen, sind die Gesetze, daher kann ohne die Erkenntnis der Gesetze der wahre und reine Begriff der Sache nicht gefunden und festgestellt werden; das Gesetz aber liegt nicht am Tage, wie die sinnlichen Eigenschaften, sondern ist verborgen und muß daher ergründet oder erforscht werden. Diese Erforschung geschieht durch den Versuch oder das Experiment, welches daher eine wesentliche und charakteristische Aufgabe der beobachtenden Vernunft bildet. Bacon als der Begründer der Erfahrungsphilosophie hatte das Experiment zur Ausübung der naturwissenschaftlichen und philosophischen Methode gefordert und als «experientia quaesita» ebenso bündig wie treffend erklärt; er hatte die wesentlichen Bedingungen einer Erscheinung «vera differentia» genannt, weil sie gefunden werden, indem man von den gegebenen Bedingungen die unwesentlichen abzieht.[3] Ohne Bacon zu nennen, hat Hegel dieses Verfahren der experimentierenden Be-

---

[1] Ebendas. S. 180 u. 181. — [2] Ebendas. S. 181. — [3] Vgl. dieses Werk. Bd. X. (3. Aufl. 1904). II. Buch. 11. u. 12. Kap. S. 122 flgd., S. 138—145.

obachtung ganz nach dessen Vorbild geschildert. Er sagt vom Vernunftinstinkt: „Er stellt Versuche über das Gesetz an. Wie das Gesetz zuerst erscheint, stellt es sich unrein, umhüllt von einzelnem sinnlichem Sein, und der Begriff, der seine Natur ausmacht, sich im empirischen Stoff versenkt dar. Der Vernunftinstinkt geht in seinen Versuchen darauf, zu finden, was unter diesen und jenen Umständen erfolge." — „Diese Forschung hat die innere Bedeutung, reine Bedingungen des Gesetzes zu finden; was nichts anderes sagen will (wenn auch das Bewußtsein, das sich so ausdrückt, meinen sollte, es sage damit etwas anderes), als das Gesetz ganz in die Gestalt des Begriffs zu erheben, und alle Gebundenheit seiner Momente an bestimmtes Sein zu tilgen."[1]

3. Die organische Natur und der Zweckbegriff. (Kielmeyer und Schelling.)

Um den reinen Begriff eines Dinges zu gewinnen, welchen der Vernunftinstinkt sucht, müssen die sämtlichen Merkmale desselben beschrieben, die wesentlichen unterschieden, die Gesetze seines Daseins und seiner Veränderungen auf experimentellem Wege erkannt sein. Diese Gesetze sind notwendige Beziehungen, deren Seiten Erscheinungen, äußere Objekte, seiende Bestimmtheiten sind. Dies gilt nur von den Dingen der unorganischen Natur.[2] Anders verhält es sich mit den Dingen der organischen Welt, deren Gesetze der beobachtenden Vernunft nicht ebenso zugänglich sind, da es sich hier um die Beziehungen zwischen einem inneren, dem Blicke der Vernunft verschlossenen Wesen und äußeren Erscheinungen handelt (um Beziehungen nicht zwischen Äußerem und Äußerem, sondern zwischen Innerem und Äußerem). Nun sieht die beobachtende, auf die äußeren Objekte gerichtete Vernunft sich genötigt, das Innere einem Äußeren gleichzusetzen und dadurch völlig zu verkennen und zu verkehren; sie wird in dieser Betrachtungsart bis zu einem Extrem fortschreiten, aus welchem die Verkehrtheit einleuchtet und dadurch eine Umwandlung des Bewußtseins, d. h. seine Erhebung auf eine neue Stufe herbeigeführt wird.

Die Betrachtung der organischen Dinge erweckt in der beobachtenden Vernunft einen Begriff, ohne welchen diese Objekte, die sich selbst gliedern, erhalten und fortpflanzen, d. h. sich selbst entwickeln, nicht gedacht werden können, d. i. der Zweckbegriff oder die Teleologie. Dieser Begriff will auf drei, immer tiefer eindringende

[1] Phänomenologie. Werke. II. S. 185 u. 186. — [2] Ebendas. S. 218.

Arten gefaßt werden: 1. als die äußere, zweckmäßige Beziehung der organischen Natur auf die unorganische, der lebendigen Wesen auf die äußeren Lebensbedingungen, als da sind Licht, Luft, Wasser, Erde, Zonen, Klimate usf.; 2. als die zwecktätige, intelligente Kraft, welche die organischen Wesen baut und gestaltet, wie der Mechaniker seine Maschine; denn der Zweckbegriff ist sowohl ein bewußter Vernunftbegriff als auch gegenständlich, also muß er „in einem andern Verstande" sein, der als Werkmeister der organischen Dinge gilt; endlich 3. als der den organischen Wesen selbst inwohnende Lebenszweck, als die organische Einheit, welche nach dem Vorbilde des Aristoteles (den Hegel nicht nennt) mit dem Worte Seele zu bezeichnen ist.[1] Nun sucht die beobachtende Vernunft die Art und Weise zu erkennen, wie die Seele und Seelentätigkeit erscheint, oder dasjenige Äußere, welches der Ausdruck dieses Innern (Seele) ist. Ich wüßte nicht kürzer das Thema auszusprechen, welches die Phänomenologie unter der Überschrift „Beobachtende Vernunft" in einem ihrer längsten und sprachlich schwierigsten Abschnitte ausführt.[2]

In aller Zwecktätigkeit handelt es sich um die Verwirklichung eines Begriffs: der zu verwirklichende Begriff ist das Erste, der verwirklichte ist das Letzte; jener verhält sich zu diesem, wie der Plan des Hauses zu dem planmäßig ausgeführten Bau. Daß auf diese Weise das Ende in den Anfang zurückkehrt und ein Wesen sich selbst wieder hervorbringt: eben darin besteht der Kreislauf des Lebens, den der Zweckbegriff beherrscht, aber dieser Zweck selbst ist der Beobachtung verborgen. „Die Notwendigkeit ist an dem, was geschieht, verborgen und zeigt sich erst am Ende, aber so, daß eben dies Ende zeigt, daß sie auch das Erste gewesen ist. Das Ende aber zeigt diese Priorität seiner selbst dadurch, daß durch die Veränderung, welche das Tun vorgenommen hat, nichts anderes herauskommt, als was schon war. Oder wenn wir vom Ersten anfangen, so geht dieses an seinem Ende oder in dem Resultate seines Tuns nur zu sich selbst zurück; und eben hierdurch erweist es sich, ein solches zu sein, welches sich selbst zu seinem Ende hat, also als Erstes schon zu sich zurückgekommen, oder an und für sich selbst ist. Was es also durch die Bewegung seines Tuns erreicht, ist es selbst, und daß es nur sich selbst erreicht, ist sein Selbstgefühl." — „Das Tier endigt mit dem Selbstgefühle." — „Das Organische zeigt sich als ein Sich-

[1] Ebendas. S. 187—191, S. 194. — [2] Ebendas. S. 176—254.

selbsterhaltendes und Insichzurückkehrendes und Zurückgekehrtes. Aber in diesem Sein erkennt dies beobachtende Bewußtsein den Zweckbegriff nicht, oder dies nicht, daß der Zweckbegriff nicht sonst irgendwo in einem Verstande, sondern eben hier existiert und als ein Ding ist."[1]

Die Grundformen der Lebenstätigkeit oder die Grundkräfte des Lebens, insbesondere des animalischen, sind, wie es der Lebenszweck und dessen Selbstverwirklichung mit sich bringt, Selbstempfindung, Selbstbewegung und Selbsterhaltung sowohl der Teile des Individuums als der Gattung, oder Sensibilität (Empfindlichkeit), Irritabilität (Reizempfänglichkeit und Reaktionsfähigkeit auf empfangene Reize) und Reproduktion (Wiederhervorbringung des Individuums wie der Gattung). Diesen Lebenstätigkeiten entsprechen die Organe, deren Funktionen sie sind, und zwar der Sensibilität das Nervensystem, der Irritabilität das Muskelsystem, und der Reproduktion die Eingeweide. Über diese organischen Kräfte oder Eigenschaften hatte K. Fr. Kielmeyer, Professor der hohen Karlsschule zu Stuttgart, am 11. Februar 1793, dem letzten Geburtstage des Herzogs Karl, seine berühmte Rede gehalten: „Über das Verhältnis der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse". Auf das Gesetz ihrer Verteilung hatte Kielmeyer das Entwicklungsgesetz der Organisation, „den Plan der Natur", wie er es nannte, gegründet. Er war der Lehrer Cuviers. Auf diese Rede Kielmeyers hatte sich Schelling bezogen, als er in seinem „Ersten Entwurf des Systems der Naturphilosophie" die dynamische Stufenfolge der organischen Natur konstruierte.[2]

Kielmeyer hatte das Grundgesetz der organischen Welt durch die Größenverhältnisse der Sensibilität und Irritabilität, der Sensibilität und Reproduktion, das direkte der beiden ersten, das indirekte der beiden anderen bestimmen wollen. Hegel nennt weder Schelling noch Kielmeyer, aber man sieht deutlich, daß er die Theorie des letzteren vor Augen hat und verwirft; er findet es „ein leeres Spiel des Gesetzgebens", wenn man im Sinne der beobachtenden Vernunft Gesetze des organischen Lebens suchen und feststellen wolle, noch dazu durch quantitative Verhältnisse der organischen Kräfte,

---

[1] Ebendas. S. 190—192. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. VI. Buch II. Abschn. II. Kap. X. S. 342—347, Kap. XX. S. 410—421.

was ein ungereimter, im Grunde nichtssagender Versuch sei. An dem Organischen sei die Vorstellung des Gesetzes im Sinne der beobachtenden Vernunft verloren.[1] Das System der organischen Kräfte verhalte sich zu dem System der Organe (die Sensibilität zum Nervensystem usf.), wie das Innere zum Äußern, wie der flüssige, unaufhörliche Lebensprozeß zu der äußern festen Gestalt, daher weder die wechselseitigen Beziehungen der organischen Kräfte noch deren Beziehungen zu den äußeren Organen sich in die Form der Gesetze bringen lasse, wie die beobachtende Vernunft solche verlangt und sucht.[2]

Es gibt keine der Beobachtung einleuchtende Geschichte des organischen Lebens, wie es eine Geschichte des Bewußtseins gibt, in welcher die beobachtende Vernunft selbst eine bestimmte Stufe einnimmt, eine Reihe niederer Stufen hinter sich, eine Reihe höherer vor sich hat; dieses System der Gestaltungen des Bewußtseins bildet die Mitte zwischen dem allgemeinen Geist und seiner Einzelnheit oder dem sinnlichen Bewußtsein, aber zwischen dem allgemeinen Leben und dem lebendigen Einzelwesen gibt es keine allmählich fortschreitende Vermittlung. Gegeben ist der Beobachtung die unsägliche Fülle des Einzellebens. „Indem also in seiner Wirklichkeit die Allgemeinheit des organischen Lebens sich, ohne die wahrhafte fürsichseiende Vermittlung, unmittelbar in das Extrem der Einzelnheit herunterfallen läßt, so hat das beobachtende Bewußtsein nur das Meinen als Ding vor sich, und wenn die Vernunft das müßige Interesse haben kann, dieses Meinen zu beobachten, ist sie auf das Beschreiben und Hererzählen von Meinungen und Einfällen der Natur beschränkt. Diese geistlose Freiheit des Meinens wird zwar allenthalben Anfänge von Gesetzen, Spuren von Notwendigkeit, Anspielungen auf Ordnung und Reihung, witzige und scheinbare Beziehungen darbieten. Aber die Beobachtung kommt in der Beziehung des Organischen auf die seienden Unterschiede des Unorganischen, die Elemente, Zonen und Klimate, in Ansehung des Gesetzes und der Notwendigkeit nicht über den großen Einfluß hinaus." Und auf der andern Seite, in Ansehung der Individualität, „kann es die Beobachtung nicht über artige Bemerkungen, interessante Beziehungen, freundliches Entgegenkommen dem Begriffe

[1] Phänomenologie. Werke. II. S. 192—202, S. 199 flgd., S. 202.
[2] Ebendas. S. 196—201.

hinausbringen. Aber die artigen Bemerkungen sind kein Wissen der Notwendigkeit, die interessanten Beziehungen bleiben bei dem Interesse stehen, das Interesse ist aber nur noch die Meinung von der Vernunft; und die Freundlichkeit des Individuellen, mit der es an einen Begriff anspielt, ist eine kindliche Freundlichkeit, welche kindisch ist, wenn sie an und für sich etwas gelten will oder soll".[1]

4. Logische und psychologische Gesetze.

Innerhalb der beobachtenden Vernunft wiederholt sich der Gang des Bewußtseins, der zu ihr geführt hat und von den Gegenständen oder Dingen zu dem Selbstbewußtsein fortgeschritten war; die Beobachtung hat sich auf Dinge, Eigenschaften, Gesetze gerichtet und ist darin mit der sinnlichen Gewißheit, der Wahrnehmung und dem Verstande zu vergleichen. Von der Beobachtung des Lebens, der lebendigen Individualität, erhebt sich die Vernunft zur Betrachtung des Bewußtseins, der selbstbewußten Individualität, und kommt zu sich selbst, zu der Beobachtung ihres eigenen inneren Lebens, der Gesetze ihrer Geistestätigkeit, ihres theoretischen und praktischen Verhaltens, ihres Denkens und Wollens: jenes sind die Denkgesetze, dieses die psychologischen Gesetze. Da diese Gesetze bloß beobachtet, d. h. als gegebene vorgefunden sind, so können sie die Kraft der Besonderung und konkreten Geltung ebensowenig in Anspruch nehmen, wie die Gesetze des Lebens.[2]

Die Grundformen des Denkens sind das Setzen einer Bestimmung, das Unterscheiden und das Beziehen oder Verknüpfen. Diesen Formen entsprechen die sogenannten Denkgesetze der Identität, des Unterschiedes (Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch) und des Grundes. Diese Denkgesetze sind lediglich formal, abstrakt und leer, daher ohne Inhalt, ohne Realität und Wahrheit. Ihre Vielheit steht im Widerstreit mit der Einheit des Selbstbewußtseins. Die Frage nach der Einheit und Begründung dieser sogenannten Denkgesetze, die keine wirklichen Gesetze sind, bleibt offen und ist vom Standpunkt der Beobachtung nicht zu beantworten.[3]

Die psychologischen Gesetze, wie Hegel sie nennt, beziehen sich auf das tätige oder handelnde Bewußtsein und betreffen einerseits die

---

[1] Ebendas. S. 216—218.

[2] Ebendas. Die Beobachtung des Selbstbewußtseins in seiner Reinheit und seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze. S. 218—224. — [3] Ebendas. S. 218—220.

Willensarten und Richtungen des selbstbewußten Individuums, andererseits die Bedingungen, aus denen dasselbe hervorgeht, und wodurch es bestimmt wird, so und nicht anders zu sein und zu handeln. Die Beobachtung findet in dem Individuum eine Menge von Willensarten, wie Begierden, Neigungen, Leidenschaften usf., die als Willenskräfte gefaßt werden und gleich den Vorstellungskräften alle insgesamt in dem Geiste stecken sollen, „wie in einem Sack". Die Einheit dieser vielfachen Fähigkeiten ist die wirkliche Individualität in ihrer bestimmten Willensrichtung und Handlungsweise, die wir auch als ihren Charakter bezeichnen können. Nun aber ist diese selbstbewußte und charakteristische Individualität keineswegs voraussetzungslos und nur in sich gegründet, sondern sie hat zu ihrer Voraussetzung eine Welt, in der sie entspringt, aus der sie hervorgeht, auf der sie beruht, und zu welcher sie sich verhält, wie das lebendige Individuum zur unorganischen Natur. So hat auch der individuelle Charakter gleichsam seine unorganische Natur: das sind die Umstände, die ihn bedingen und sich in ihm ausprägen, der Weltzustand und die Weltlage, Religion und Volk, Sitten und Gewohnheiten usf.

Die Welt in dem angeführten Sinn und der individuelle Charakter oder das tätige Bewußtsein verhalten sich zueinander, und in der Beziehung dieser beiden Seiten sind „die psychologischen Gesetze" enthalten, welche die beobachtende Vernunft sucht, aber nicht auszumachen vermag, denn die Beziehung ist wechselseitig. Das Individuum wirkt ebensosehr auf die Weltverhältnisse zurück, dieselben verändernd und umgestaltend, als es ihre Einflüsse empfängt und in sich ausprägt. „Da um dieser Freiheit willen die Wirklichkeit dieser gedoppelten Bedeutung fähig ist, so ist die Welt des Individuums nur aus diesem selbst zu begreifen, und der Einfluß der Wirklichkeit, welche als an und für sich seiend vorgestellt wird, auf das Individuum erhält durch dieses absolut den entgegengesetzten Sinn, daß es entweder den Strom der einfließenden Wirklichkeit an ihm gewähren läßt, oder daß es ihn abbricht und verkehrt. Hierdurch aber wird die psychologische Notwendigkeit ein so leeres Wort, daß von dem, was diesen Einfluß soll gehabt haben, die absolute Möglichkeit vorhanden ist, daß es ihn auch hätte nicht haben können."[1]

[1] Ebendas. S. 220—224.

5. Physiognomik und Schädellehre.[1]

Die Vernunft, indem sie die Welt beobachtet, sucht ihr eigenes Wesen in der Natur der Dinge wiederzufinden und in die Form von Gesetzen zu fassen, welche die Beziehung zwischen der Innen- und der Außenwelt dergestalt beherrschen, daß ein Äußeres der Ausdruck des Innern ist oder als solcher gilt. Bei den Gesetzen der organischen Natur handelte es sich um die Beziehung zwischen der organischen Einheit (Seele) und den äußeren Lebensorganen; bei den Denkgesetzen um die Beziehung zwischen dem Denken und den Dingen; bei den psychologischen Gesetzen um die Beziehung zwischen dem selbstbewußten Individuum und der Welt. Nunmehr handelt es sich um die Beziehung zwischen einem Innern und Äußern, welche beide in den Mikrokosmus der selbstbewußten Individualität fallen: auf der einen Seite der individuelle Charakter, dieser intellektuelle und moralische Charakter in seiner ganzen Eigentümlichkeit, mit seinen Anlagen und Trieben, seinen Begabungen und Begierden, auf der anderen Seite die äußere Erscheinung des Individuums, der ihm angeborene und durch eigene Tätigkeit angebildete und gestaltete Leib.

Man könnte versucht sein, als das Äußere, welches der Ausdruck des Innern sein soll, ein Organ des Leibes gelten zu lassen, wie den sprechenden Mund, die arbeitende Hand, aber die Werke der Sprache und Arbeit offenbaren das Innere der Individualität teils zu viel, teils zu wenig: zu viel, da sie das Innere in seiner freien, selbstbewußten Tätigkeit zur Darstellung bringen, zu wenig, da die Werke der Sprache und Arbeit in die Außenwelt fallen und dieser angehören. Diese Wirkungsweisen sind nichts Äußeres, sondern Äußerungen; die Beziehung aber, um die es der beobachtenden Vernunft zu tun ist, besteht zwischen dem individuellen Charakter auf der einen und seinem leiblichen Dasein auf der anderen Seite.

Diese Beziehung ist nicht in den Wegen der Astrologie und Chiromantie zu suchen. Denn in der Astrologie besteht die Beziehung zwischen dieser Konstellation der Gestirne und den Lebensschicksalen dieses Individuums, also (nicht zwischen Innerem und Äußerem, sondern) zwischen Äußerem und Äußerem, freilich darf man nicht an die goethesche Astrologie, den „Dämon" nach dem orphischen Worte denken: „Wie an dem Tag, der dich der Welt ver-

[1] Beobachtung und Beziehung des Selbstbewußtseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre. S. 224—254.

liehen, die Sonne stand zum Gruße der Planeten" usf. Am ehesten würde sich die Hand, dieses Organ der Organe, dazu eignen, als der Ausdruck der inneren Charaktereigentümlichkeit des Individuums zu gelten. „Sie ist", sagt Hegel schön und treffend, „der beseelte Werkmeister seines Glücks; man kann von ihr sagen, sie ist das, was der Mensch tut, denn an ihr als dem tätigen Organe seines Sichselbstvollbringens ist er als Beseelender gegenwärtig, und indem er ursprünglich sein eigenes Schicksal ist, wird sie also dies Ansich ausdrücken."[1] Da in diesen Organen, wie Mund und Hand, das Tun, also das Innere als solches gegenwärtig ist, so sind Klang und Umfang der Stimme die individuelle Bestimmtheit der Sprache, die einfachen Züge der Hand und die Handschrift weniger als Äußeres, denn als Äußerlichkeit und Äußerungsweisen zu betrachten, welche in dem Verkehr zwischen dem Individuum und der Außenwelt gleichsam die Mitte bilden.[2]

Das einzige Organ, welches das innere, charakteristische Tun als ein bleibendes ausprägt und an sich hat, nicht als eine Äußerung, sondern als ein Äußeres, ist das Gesicht, der Gesichtsausdruck oder die Physiognomie, und das Studium der vermeintlichen Gesetze, welche die Beziehung des Inneren zu diesem Äußeren beherrschen sollen, ist die Physiognomik. Es gibt eine natürliche, auf den Vernunftinstinkt gegründete Physiognomik, die in den Gesichtszügen die inneren Vorgänge erkennt oder zu erkennen meint und es z. B. einem unmittelbar ansieht, ob es ihm mit dem, was er sagt und tut, Ernst ist oder nicht. Da aber das Selbstbewußtsein kraft seiner Freiheit sein Äußeres zu beherrschen und zu unterdrücken vermag, so kann das Gesicht auch ein willkürliches Zeichen sein, um innere Vorgänge, Gedanken und Absichten sowohl zu verraten als zu verbergen, sowohl zu bezeichnen als zu verheimlichen. Das Mienenspiel verhält sich zu den inneren Vorgängen, wie die Rede: das Gesicht ist Organ und Zeichen, die Physiognomie ist Gesicht und Maske; daher zwischen dem individuellen Charakter und dem Gesichtsausdruck keine gesetzmäßigen Beziehungen solcher Art herrschen, daß sie das Selbstbewußtsein nicht zerreißen könnte.

[1] Ebendas. S. 228.

[2] Ebendas. S. 229 flgd. Um der stilistischen Eigentümlichkeit willen lasse ich Hegel reden: „Wenn nämlich die Organe überhaupt darum nicht als Ausdrücke des Innern genommen werden zu können sich zeigten, weil in ihnen das Thun als Thun gegenwärtig, das Thun als That aber nur Äußeres ist" usf. Der Satz ist lateinisch gedacht.

Bekanntlich hatte J. C. Lavater in seinen „Physiognomischen Fragmenten" (1775—1778) die Physiognomik als den Weg genialer und untrüglicher Menschenkenntnis gepriesen und ihr ein außerordentliches Ansehen verschafft, er hatte auch seine Gegner gefunden, unter denen der Physiker G. Chr. Lichtenberg in Göttingen besonders hervortrat; seine Polemik stützte sich auf die Macht des menschlichen Selbstbewußtseins und der menschlichen Freiheit. Hegel hat den Namen Lavater nicht genannt, wohl aber den Lichtenbergs, dessen verurteilende Aussprüche er anführt und bekräftigt. Die Ansichten der Physiognomiker schätzt Lichtenberg als wertlose Meinungen, die in seinen Augen nicht höher stehen, als die Wetterkunde der Krämer und Hausfrauen. „Es regnet, so oft Jahrmarkt ist", sagt der Krämer. „Es regnet, so oft ich Wäsche habe", sagt die Hausfrau. „Gesetzt, der Physiognom haschte den Menschen einmal, so käme es nur auf einen braven Entschluß an, sich wieder auf Jahrtausende unbegreiflich zu machen." „Wenn jemand sagte, du handelst zwar wie ein ehrlicher Mann, ich sehe es aber aus deiner Figur, du zwingst dich, und bist ein Schelm im Herzen; fürwahr eine solche Anrede wird bis ans Ende der Welt von jedem braven Kerl mit einer Ohrfeige erwidert werden." So Lichtenberg.[1]

Eine der Grundüberzeugungen Hegels und seiner Lehre liegt in dem Satz, daß der menschliche Geist genau das ist, wozu er sich selbst gemacht hat, nicht mehr und nicht weniger, gleichviel welche Fähigkeiten er im übrigen hat, was er danach alles hätte sein und werden können; gleichviel wie der Mensch im übrigen aussieht. Sein wahrhaft Äußeres ist, was er vollbracht hat: das ist sein Werk und seine Tat. Sein wahrhaft Inneres ist seine hervorbringende Geistes- und Willenskraft, nicht aber allerhand Fähigkeiten und Anlagen, sondern was die Charakterenergie daraus gemacht und entwickelt hat. Ganz anders urteilt oder wähnt die Physiognomik. Die Tat und das Werk eines Menschen gilt ihr als „das unwesentliche Äußere"; dagegen die Fähigkeiten und Anlagen, alles, was der Mensch hätte werden können, auch wenn nichts daraus geworden ist, alle diese Möglichkeiten und Nichtmöglichkeiten gelten ihr als „das wesentliche Innere". Das Äußere in ihrem Sinn ist nicht das wahre Äußere, sondern ein gemeintes Äußeres, das Innere in ihrem Sinn ist nicht das wahre Innere, sondern ein gemeintes

[1] Ebendas. S. 231, S. 233 u. 234.

Inneres, und sie selbst ist die Beziehung zwischen diesem gemeinten Innern und diesem gemeinten Äußern: auf eine solche Beziehung gründet sie ihre vermeintlichen Gesetze.[1]

Es bleibt der beobachtenden Vernunft, die in dem Äußeren der selbstbewußten Individualität den Ausdruck des Inneren sucht, nur noch ein Schritt übrig, um diesen Weg ihrer Forschung zu vollenden. Gesucht wird ein solches Äußeres, in welchem das Innere nicht in sprechender, bewegter und beweglicher Gegenwart sich darstellt, wie in der Physiognomie, sondern dem es inwohnt, als einem ruhenden, unbewegten, seienden Dinge: ein Äußeres, das sich das Innere selbsttätig ausgewirkt, gebildet und gleichsam gebaut hat, so daß zwischen beiden, dem Inneren und diesem Äußeren, ein Kausalzusammenhang stattfindet, vermittelt durch das leibliche Organ des Denkens und des Selbstbewußtseins. Dieses Organ ist das Gehirn, dieser Bau ist der Schädel, in dessen Unebenheiten, Knorren, Platten und Tiefen sich die räumlichen Formen des Gehirns abbilden. Nun werden die verschiedenen Anlagen und Sinne, so viele deren sind, die intellektuellen wie die moralischen, der Sinn zu dichten, wie der zu stehlen und zu morden usf., an gewisse Stellen des Gehirns verteilt, denen gewisse Stellen des Schädels entsprechen, so daß auf der Oberfläche des letzteren die ganze Einrichtung des inneren Menschen betastet, also auf das handgreiflichste erkannt und beobachtet werden kann. Wären diese Stellen empfindlich, so würde es einen „Diebs-Mörders-Dichters-Kopf-Kitzel" geben. Wie eine natürliche Physiognomik, so gibt es auch, sagt Hegel spottend, eine natürliche Schädelwissenschaft, die über die Schranken desselben Individuums hinausgeht: „sie urteilt nicht nur, daß ein schlauer Mensch einen faustdicken Knorren hinter den Ohren sitzen habe, sondern sie stellt auch vor, daß die untreue Ehefrau nicht selbst, sondern das andere eheliche Individuum Knorren an der Stirne habe".[2]

Das äußerste Extrem ist erreicht, welches die beobachtende Vernunft instinktiv gesucht hat; sie hat nach einem Sein, nach einem Dinge gesucht, auf welches sie hinweisen und sagen könnte: „Siehe da! hier bin ich!" Dieses Ding scheint gefunden: der Geist ist auf der Schädelstätte angelangt. Wir sind so weit gekommen, daß im buchstäblichen Sinne gesagt wird: „Das Sein des Geistes ist ein

[1] Ebendas. S. 231—233. Über die Physiognomik im Ganzen: S. 224—235.
[2] Ebendas. S. 243, S. 245.

Knochen". „Damit scheint aber auch die beobachtende Vernunft in der Tat ihre Spitze erreicht zu haben, von welcher sie sich selbst verlassen und sich überschlagen muß; denn erst das ganz Schlechte hat die unmittelbare Notwendigkeit an sich, sich zu verkehren." „So ist diese letzte Stufe der beobachtenden Vernunft ihre schlechteste, aber darum ihre Umkehrung notwendig."[1]

Als Hegel einen längeren Abschnitt der Phänomenologie dieser seiner Kritik und Verurteilung der Schädellehre widmete, die sich später unter dem Namen Phrenologie weiter ausgebildet und bis in unsere Zeiten fortgepflanzt hat, war dieselbe eben erst durch seinen Landsmann Franz Jos. Gall in Aufnahme und Mode gekommen. Wir erinnern uns, daß A. Schopenhauer gerade damals als Handlungsbeflissener in Hamburg die Vorlesungen sehr eifrig besucht hat, welche Gall über seine Schädellehre hielt.[2] Hegel hat wie den Lavater so auch den Gall ungenannt gelassen, er hat die Theorien beider verworfen und zur handgreiflichen Widerlegung der letzteren sich Lichtenbergs Verfahren wider den Physiognomiker zum Vorbild genommen. „Wenn einem Menschen gesagt wird: du (dein Inneres) bist dies, weil dein Knochen so beschaffen ist, so heißt es nichts anderes, als ich sehe einen Knochen für deine Wirklichkeit an. Die bei der Physiognomik erwähnte Erwiderung eines solchen Urteils durch die Ohrfeige bringt zunächst die weichen Teile aus ihrem Ansehen und Lage und erweist nur, daß diese kein wahres Ansich, nicht die Wirklichkeit des Geistes sind; — hier müßte die Erwiderung eigentlich so weit gehen, einem, der so urteilt, den Schädel einzuschlagen, um gerade so greiflich, als seine Weisheit ist, zu erweisen, daß ein Knochen für den Menschen nichts Ansich, viel weniger seine wahre Wirklichkeit ist."[3]

Neuntes Kapitel.

Das Vernunftbewußtsein. B. Die tätige Vernunft und das Reich der in sich befriedigten Individuen.

I. Rückblick und Vorblick.

In der Schädellehre war die beobachtende Vernunft zu einem Resultate gelangt, aus dessen Unmöglichkeit die Notwendigkeit des

[1] Ebendas. S. 249. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. IX. (3. Aufl.) S. 25.

[3] Phänomenologie. Hegels Werke. II. S. 248. Über die Schädellehre im Ganzen. S. 235—254.

Gegenteils, d. h. der Umkehrung sofort einleuchtete. Hegel hatte diese Umkehrung einen Umschlag genannt, gleichsam die Peripetie in dem Entwicklungsgange des Bewußtseins. Unmöglich ist, daß die Vernunft einem äußeren Dinge gleichgesetzt wird, ihre Realität ist kein Ding, sondern eine Aufgabe, sie ist nicht in der Gestalt eines gegebenen Daseins wirklich, sondern als absoluter Zweck zu verwirklichen durch ihre eigene Energie. Darum erhebt sich aus der beobachtenden Vernunft die tätige, deren erstes Thema Hegel als „die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst" kennzeichnet.

Um nun das Ziel dieser neuen Entwicklung sogleich ins Auge zu fassen, so wollen wir zuvörderst auf die Anfänge des Selbstbewußtseins zurückblicken, auf dessen Verdoppelung, den Kampf des einen Selbstbewußtseins mit dem andern, das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft. Dort zeigte sich schon sehr einleuchtend, wohin der Weg führt: er begann mit der äußersten Ungleichheit zwischen dem einen Ich und dem andern, seine Fortschreitung bestand in dem allmählichen Gleichwerden beider, das Ziel konnte kein anderes sein als die wechselseitige Anerkennung und das Bewußtsein des gegenseitigen Anerkanntseins.[1] In diesem allgemeinen Selbstbewußtsein, welches die selbstbewußten Individuen in sich vereinigt, besteht der Geist und das Reich der Sittlichkeit. Ich will die Stelle, auf die ich hier zurückweise, mit Hegels eigenen Worten anführen. „Hiermit ist schon der Begriff des Geistes für uns vorhanden. Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener, für sich seiender Selbstbewußtsein, die Einheit derselben ist: Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist. Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits, und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet."[2]

Was Hegel unter dem „Reiche der Sittlichkeit" verstanden wissen will, hatte er schon in dem letzten und wichtigsten seiner Aufsätze im Kritischen Journal entwickelt und an dem Beispiele der klassisch-

[1] S. oben S. 326 u. 327.

[2] Phänomenologie. Werke. II. S. 135. Vgl. S. 254—256.

hellenischen Welt historisch dargetan.[1] Wenn wir in der Phänomenologie die Ausführungen lesen, welche die „Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst" einleiten und auf deren Ziel hinweisen, so fühlen wir uns ganz in jenen Aufsatz über „die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" zurückversetzt, insbesondere in den Abschnitt über „die absolute Sittlichkeit". Hier ist zwischen beiden die sprechende Parallele: „Diese allgemeine Substanz redet ihre allgemeine Sprache in den Sitten und Gesetzen eines Volks; aber dies seiende unwandelbare Wesen ist nichts anderes als der Ausdruck der ihr entgegengesetzt scheinenden einzelnen Individualität selbst; die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne ist und tut; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine allgemeine gegenständliche Dingheit, sondern ebensosehr sich in ihr oder als vereinzelt in seiner eigenen Individualität und in jedem seiner Mitbürger". „Ich schaue es in allen an, daß sie für sich selbst nur diese selbständigen Wesen sind, als Ich es bin; Ich schaue die freie Einheit mit den Anderen in ihnen so an, daß sie wie durch Mich, so durch die Andern selbst ist. Sie als Mich, Mich als Sie. In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine Bestimmung, d. h. sein allgemeines und einzelnes Wesen, nicht nur ausgesprochen und als Dingheit vorhanden findet, sondern selbst dieses Wesen ist und seine Bestimmung auch erreicht hat. Die weisesten Männer des Altertums haben darum den Ausspruch getan: daß die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäß zu leben."[2]

Das Ziel, auf welches wir lossteuern, ist der sittliche Geist, diejenige Einheit der selbstbewußten Individuen, welche Hegel gern und gut die „gediegene Einheit" nennt. Aber das Selbstbewußtsein ist nicht zu binden. Es ist vorauszusehen, daß auch diese gediegene Einheit sich auflösen und zersetzen wird, woraus neue Gestalten des Bewußtseins hervorgehen. Wir unterscheiden demnach: 1. diejenigen Gestalten des Bewußtseins, welche dem sittlichen Geist vorausgehen, den Übergang zu ihm bilden und die Stationen der tätigen Vernunft ausmachen; 2. den sittlichen Geist selbst; 3. diejenigen Gestalten des Bewußtseins, welche aus ihm hervor- und über ihn hinausgehen.

---

[1] Vgl. oben S. 280—290.

[2] Phänomenologie. Werke. II. S. 257 u. 258.

Dieses sind die noch auszuführenden Themata der Phänomenologie.[1]

II. Die tätige Vernunft.

1. Die Lust und die Notwendigkeit. (Faust.)

Es gab ein zwischen Jenseits und Diesseits stets geteiltes, in sich entzweites und gebrochenes, darum in Wahrheit unglückliches Bewußtsein. Im völligen Gegensatze dazu gibt es ein wahrhaft glückliches Bewußtsein: es besteht in jener gediegenen Einheit des sittlichen Geistes, worin jeder Einzelne als Glied sich wohl und befriedigt fühlt. Dieses Glück wird gesucht, erreicht und wieder verloren. Ein Anderes sind die Gestalten des Bewußtseins nach dem Verlust, ein Anderes vor der Erreichung: diese letzteren gehen den Weg, der vor uns liegt. Alle Gestalten der tätigen Vernunft suchen instinktmäßig in der Welt Glück und Befriedigung: darin besteht ihr gemeinsames Thema. Daß sie dieses Ziel, jede auf ihrem Wege, verfehlen: darin besteht ihre Welterfahrung. Auf jeder dieser Stufen finden wir die selbstbewußte Individualität im Gegensatze zur Welt und in vermeintlicher Erhabenheit über dieselbe ihre volle Selbstbefriedigung suchen und verfehlen. In dieser ihrer vermeintlichen Erhabenheit liegt die Selbsttäuschung. Darin, daß sie an der Welt scheitern und diese mächtiger, gehalt- und wertvoller befunden wird, als sie gemeint haben, liegt die Welterfahrung.[2]

Das Individuum, so wie es ist, in seinem erhabenem Selbstgefühl will die Welt an sich reißen, sich in dem Bewußtsein der andern ausprägen und genießen, nicht auf dem Wege der Wissenschaft und Erkenntnis, der Beobachtung und Kenntnisse, der Sitten und Gesetze, alle diese Formen hat es „als Theorie, als einen grauen, eben verschwindenden Schatten hinter sich" —, sondern durch die Gewalt seines unmittelbaren Wollens, seines Naturtriebes und seiner Begierde. Ohne den Namen zu hören, sehen wir den Faust des goetheschen Fragments (1790) vor uns, als den Repräsentanten dieses weltbegehrenden und weltstürmenden Selbstbewußtseins, von dem Hegel gut und treffend sagt: „Es ist in es statt des himmlisch scheinenden Geistes der Allgemeinheit des Wissens und Tuns, worin die Empfindung und der Genuß der Einzelnheit schweigt, der Erdgeist gefahren, dem das Sein nur, welches die Wirklichkeit des einzelnen Bewußtseins ist, als die wahre Wirklichkeit gilt. Es verachtet

[1] Ebendas. S. 254—262. — [2] Ebendas. S. 258—262.

Verstand und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Gaben, es hat dem Teufel sich ergeben und muß zugrunde gehen. Es stürzt also ins Leben, und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als daß es dasselbige unmittelbar nimmt und genießt. Die Schatten von Wissenschaft, Gesetzen und Grundsätzen, die allein zwischen ihm und seiner eigenen Wirklichkeit stehen, verschwinden als ein lebloser Nebel, der es nicht mit der Gewißheit seiner Realität aufnehmen kann; es nimmt sich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird, welche ebensosehr selbst entgegenkommt, als sie genommen wird."[1]

Die Erfüllung der Begierde ist die Lust, der Genuß der Lust. Was diesem weltbegehrenden Selbstbewußtsein gegenübersteht und seiner Einzelnheit Trotz bietet, sich durch keine Gewalt ergreifen und an sich reißen läßt, ist die Welt als der feste Zusammenhang der Dinge, diese ebenso harte als kontinuierliche Wirklichkeit, an welcher das Individuum zerstäubt und scheitert. Dieser Zusammenhang ist die Notwendigkeit oder das Schicksal. Um den Zusammenhang und das innere Wesen der Welt zu erfassen, gibt es nur einen einzigen Weg, den der Vernunft und Wissenschaft, der lebensvollsten und gedankenreichsten Theorie. Diesen Weg hat jenes weltdurstige Selbstbewußtsein von sich gewiesen, es hat das geistige Leben in sich zerstört, und erfährt die Folgen dieser Selbstzerstörung. So erleuchtet sich das dunkle Wort Hegels: „Die nur einzelne Individualität, statt aus der toten Theorie in das Leben sich gestürzt zu haben, hat sich also vielmehr nur in das Bewußtsein der eigenen Leblosigkeit gestürzt, und wird sich nur als die leere und fremde Notwendigkeit, als die tote Wirklichkeit zuteil". „Es erfährt den Doppelsinn, der in dem liegt, was es tut, nämlich sein Leben sich genommen zu haben: es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod."[2]

2. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels.

Das erste Thema des Selbstbewußtseins, das in der Welt sich zu verwirklichen und zu befriedigen sucht, ist der Weltgenuß, der

[1] Ebendas. S. 262 u. 263. Die Worte des Dichters sind ungenau und mangelhaft angeführt. — „Es nimmt sich das Leben", sich nehmen ist positiv zu verstehen (sibi sumere); der Doppelsinn des Wortes, daß es in Wahrheit negative Bedeutung hat, wird sich bald enthüllen. Über die Stelle vgl. mein Werk: Goethes Faust. (6. Aufl.) Band II. Kap. IV. S. 91 flgd.

[2] Phänomenologie. Werke. II. S. 265 u. 266. Der ganze Abschnitt: „Die Lust und die Notwendigkeit". S. 262—267.

rastlose, in welchem das Individuum die Welt verzehren möchte, aber von ihr verzehrt wird, denn die Partie steht ungleich: auf der einen Seite das einzelne Selbstbewußtsein und ihr gegenüber auf der andern die Ordnung der Dinge, die unbegriffene Macht der Allgemeinheit, die Notwendigkeit oder das Schicksal, woran das Individuum zugrunde geht und scheitert. Aber das Selbstbewußtsein an sich überlebt diesen Untergang und macht seine Erfahrung mit der Welt. Nun will es den Gegensatz zwischen seiner Individualität und der Welt nicht mehr bestehen lassen und darin befangen bleiben, es will diesen Gegensatz vielmehr auflösen und mit der Welt in einer weit höheren Form eins werden als im Genusse der Lust: es will die Notwendigkeit nicht mehr erleiden, sondern selbst sein, das Schicksal nicht mehr ertragen, sondern beherrschen, der allgemeinen Ordnung der Dinge nicht unterworfen werden, sondern dieselbe aus eigener Kraft und nach seinem eigenen Willen gestalten. Kurzgesagt: es will die Macht sein, welche die Welt ordnet.

Daher ist das neue Thema des Selbstbewußtseins, das in der Welt sich zu verwirklichen und zu befriedigen sucht, (nicht mehr der Weltgenuß, sondern) die Weltverbesserung. Der Wille aber zur Weltverbesserung ist noch Einzelwille und Eigenwille, der Wille dieses Individuums; er bezweckt die Ordnung der Dinge: daher ist dieser Wille Gesetz und gilt sich als solches, aber das Gesetz als solches soll und will unabhängig von den Individuen gelten; hier gilt es zunächst nur als dieser individuelle Einzel- und Eigenwille, als ein zweckerfülltes Begehren, das wir mit dem Worte Herz bezeichnen: das Gesetz, von dem wir reden, ist daher „das Gesetz des Herzens", welches in der Wirklichkeit zur Geltung und Herrschaft gelangen will. Herz ist, wie Hegel sagt, „die unmittellbar allgemein sein wollende Einzelnheit", Gesetz des Herzens ist „ein Herz, das ein Gesetz an ihm hat".[1]

Damit eröffnet sich ein neuer Gegensatz: der zwischen Herz und Wirklichkeit, zwischen dem Herzen, in welchem Gesetz und Eigenwille unmittelbar und untrennbar verschmolzen sind, und der Welt, die ihren eigenen Gesetzen folgt, unbekümmert um das Belieben und die Wünsche der Einzelnen; es ist der Gegensatz zwischen dem Gesetze des Herzens und dem starren Gesetze der Wirklichkeit: auf der einen Seite das Gesetz des Herzens mit seinem guten, in der Welt zu ver-

[1] Ebendas. S. 267, 273.

wirklichenden Zweck, auf der andern die entgegengesetzte Wirklichkeit, die ihr als eine keineswegs wohltätige, sondern gewalttätige Ordnung der Dinge erscheint, unter deren tyrannischem Druck die Menschheit seufzt. Den Leidenden soll geholfen, der grausamen Notwendigkeit soll die Gewalt, welche sie hat und ausübt, entrissen werden: das Wohl der Menschheit ist das Gesetz, welches dem weltverbessernden Individuum am Herzen liegt, von ihm gehegt und gepflegt wird.[1]

Dieses Individuum, wie es der Welt gegenübersteht und sich fühlt, hat in und an seinem Selbstgefühl auch seine Lust und Befriedigung; es ist sich der hohen Ernsthaftigkeit seines Zweckes und der Vortrefflichkeit des eigenen Wesens wohl bewußt, es fühlt und gefällt sich in dieser seiner persönlichen Erhabenheit: das Weltelend vor seinen Augen und die Weltverbesserung in seinem Herzen! Diese Erhabenheit freilich geht sogleich verloren, wenn, wie es doch die Absicht des Individuums ist, das Gesetz des Herzens in die Wirklichkeit eingeht; dann löst sich der Gegensatz zwischen Herz und Wirklichkeit, die Kluft ebnet sich, die Erhabenheit der einen Seite verschwindet, das Gesetz des Herzens ist ausgeführt, die Welt ist gut geworden, die Weltverbesserung ist geschehen, also der Weltverbesserer nicht mehr vonnöten. Ist das Gesetz des Herzens zur Herrschaft gelangt, so ist es dem Eigenwillen entrückt, es ist nunmehr *Gesetz*, aber nicht mehr Gesetz des *Herzens*. „Das Gesetz des Herzens hört eben durch seine Verwirklichung auf, Gesetz des *Herzens* zu sein. Denn es erhält darin die Form des Seins und ist nun *allgemeine* Macht, für welche *dieses* Herz gleichgültig ist, so daß das Individuum *seine eigene* Ordnung dadurch, daß es sie *aufstellt*, nicht mehr als die seinige findet.“[2]

Das weltverbessernde Individuum macht mit der Welt wiederum seine Erfahrungen, woraus es ganz anders hervorgeht, als es hineinging. Diese Welterfahrung hat drei Fälle. Entweder gelangt das Gesetz des Herzens zur Herrschaft und ist als herrschendes Gesetz ein ebenso starres, ebenso unbeugsames Gesetz, als das verabscheute; oder die Wirklichkeit ist gar nicht die grausame und tyrannische Notwendigkeit, welche bekämpft wird, sondern eine belebte Ordnung der Dinge, worin sich die Menschen behaglich und zufrieden fühlen und darum nichts von dem Gesetze des Herzens und von dem Herzen dieses Individuums wissen wollen, das sich ihnen aufdrängt und ihre Ruhe

[1] Ebendas. S. 267—269. — [2] Ebendas. S. 269.

stört: dann erscheinen die Menschen dem Weltverbesserer nicht mehr als bemitleidenswert, sondern als abscheulich und aller Verbesserung unfähig und unwürdig; oder endlich jedes Individuum folgt dem Gesetze seines Herzens, es lebt seinen Begierden, Wünschen und Interessen nach und genießt sein Leben, soviel es vermag und solange es kann: darin besteht der Weltlauf, dem der Weltverbesserer mit dem Gesetze seines Herzens nicht beikommt, denn die Konkurrenz ist zu groß.

Aber nicht bloß mit der Welt und Wirklichkeit, sondern noch mehr und noch schlimmer mit sich selbst gerät das weltverbessernde Individuum in unauflösliche Widersprüche, die sein Bewußtsein zerrütten. Indem es seinen Zweck, das Gesetz seines Herzens, verwirklicht, zerstört es zugleich seinen Eigenwillen, der doch zu seinem Wesen und Charakter gehört; seine Selbstbejahung ist zugleich seine Selbstentfremdung, seine Selbstverwirklichung zugleich seine Selbstvernichtung; dieser ganze Widerstreit, dieser gegen sich selbst gekehrte Antagonismus ist sein Wesen und erscheint ihm auch als solcher: daher ist sein Wesen im Innersten verrückt. „Die beiden Seiten gelten ihm nach ihrem Widerspruche unmittelbar als *sein Wesen*, das also im Innersten verrückt ist.“[1]

Es gibt in der Welt viele Weltverbesserer, die es sind, nicht aus reformatorischem Beruf, sondern aus Selbstbewußtsein, aus gesteigertem Selbstgefühl, aus Herzensdrang und Herzensdünkel: das Gesetz ihres Herzens ist kein wahres, sondern „ein bloß gemeintes, das nicht, wie die bestehende Ordnung, den Tag ausgehalten hat, sondern vielmehr, wie es sich diesem zeigt, zugrunde geht“. Goldene Worte! Diese Gesetze des Herzens sind unwahr. Das Kriterium ihrer Unwahrheit ist, daß sie die Wirklichkeit nicht vertragen können. Gut und treffend werden diese Weltverbesserer von Hegel charakterisiert: „Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über, in die Wut des Bewußtseins, gegen seine Zerstörung sich zu erhalten, und dies dadurch, daß es die Verkehrtheit, welche es selbst ist, aus sich herauswirft und sie als ein anderes anzusehen und auszusprechen sich anstrengt“.[2] Wie oft hat die Welt solche Weltverbesserer erlebt, die einen Tag auf der Weltbühne gaukeln und gegaukelt haben! Sie gehören nicht in die Weltgeschichte, wohl aber in die Phänomenologie.

Der Eigenwille mit seinem Eigendünkel und seiner Eigensucht

[1] Ebendas. S. 272. — [2] Ebendas. S. 272 u. 273.

ist das Prinzip der Verkehrtheit und Verkehrung. Demgemäß sieht der vermeintliche Weltverbesserer, selbst von diesem Prinzipe beherrscht, auch die Ordnung der Dinge außer ihm in diesem verkehrten Lichte: er sieht überall fanatische Priester, schwelgende Despoten, nichtswürdige Diener, die sich erniedrigen, um andere wieder erniedrigen zu können. Das Gesetz des Herzens, welches das Wohl der Menschheit will, erscheint in der Wirklichkeit völlig verkehrt und vernichtet, denn die vorhandene Herrschaft bezweckt und bewirkt nichts anderes als das namenlose Elend der betrogenen Menschheit.[1] So sieht die Dinge der vermeintliche Weltverbesserer.

Wenn nun das Selbstbewußtsein seine Welterfahrung gemacht und die Einbildungen durchschaut hat, die dem Gesetze des Herzens zugrunde liegen, so entsteht eine neue Gestalt des Bewußtseins: das Gesetz des Herzens, dieses gemeinte Gute wird aufgegeben, und an seine Stelle tritt das wahrhaft Gute, das nur erreicht werden kann durch die Aufopferung der Individualität mit aller ihr anhaftenden Eigenliebe. Diese Aufopferung ist die Tugend. Was ihr entgegensteht, ist das egoistische Getriebe der menschlichen Interessen, das wir mit Hegel als den Weltlauf bezeichnet haben.[2] Das Thema und die Aufgabe der Tugend besteht in dem Kampf mit dem Weltlauf und in dem Siege darüber.

3. Die Tugend und der Weltlauf.[3]

Das Selbstbewußtsein, das sich in der Welt verwirklichen und befriedigen soll, hat drei Themata: das erste war der Weltgenuß, das zweite die Weltverbesserung, das dritte ist die Weltbekämpfung. Es ist die Frage, ob die Tugend im Kampfe mit dem Weltlauf bessere Erfolge davontragen wird, als die Lust gegenüber der Notwendigkeit und das Gesetz des Herzens gegenüber der wirklichen Welt?

Die Tugend, von der wir reden, ist keineswegs die Aufopferung der ganzen Persönlichkeit, denn ihr persönliches Bewußtsein opfert sie nicht auf, vielmehr bewahrt sie dasselbe und hält große Stücke darauf; auch gehört es zu ihrem Wesen, daß sie die Erhabenheit ihrer Zwecke preist und gern davon redet; ihr Zweck aber ist die absolute Geltung des Wahren und Guten, als welchem die Macht inwohnt, sich selbst zu verwirklichen, weshalb der Ritter der Tugend Spiegelfechterei treibt, wenn er für sie kämpft.

Alle Mittel und Waffen, die dem Wahren und Guten dienen,

[1] Ebendas. S. 273 flgd. — [2] Ebendas. S. 275. — [3] Ebendas. S. 275—284.

erscheinen dem tugendhaften Bewußtsein als Güter oder „edle Teile des Guten" und sind als solche zu schätzen und zu bewahren. Solche Werkzeuge und Waffen sind die menschlichen Gaben, Fähigkeiten und Kräfte, die brach liegen, wenn sie das Individuum nicht zur Verwirklichung seiner Zwecke braucht und dadurch in Bewegung und Tätigkeit setzt. Dies tut nun der Weltlauf auf Schritt und Tritt, denn seine Individuen sind unausgesetzt für ihre Zwecke rührig und wirksam; daher der Weltlauf für die Tugend, wo sie ihn auch anfaßt, unangreifbar, unverwundbar, darum auch unbesieglich erscheint. Denn die Gaben, Fähigkeiten und Kräfte, welche der Weltlauf in Arbeit und Tätigkeit setzt, erachtet die Tugend selbst als zu schützende und zu erhaltende Waffen.

Die Tugend glaubt an das Wahre und Gute und möchte diesen Glauben zum Schauen erheben und das Gute verwirklicht sehen; sie lebt also in und von der Überzeugung, daß das Gute nicht wirklich, daß es nicht in der Welt, sondern nur im dem tugendhaften Bewußtsein gegenwärtig sei, und mit dieser abstrakten, leeren und tatlosen Allgemeinheit tritt sie dem arbeitsvollen Weltlauf entgegen. Dieser kämpft und arbeitet, die Tugend steht müßig und redet. Der Ritter der Tugend braucht seine Waffen nicht, sondern ist nur darauf bedacht, sie blank zu erhalten. Keine Frage daher, daß der Weltlauf gegenüber der Tugend nicht bloß unbesiegbar ist, sondern s i e g r e i c h. „Die Tugend wird also von dem Weltlauf besiegt, weil das abstrakte unwirkliche W e s e n in der Tat ihr Zweck ist, und weil in Ansehung der Wirklichkeit ihr Tun auf U n t e r s c h i e d e n beruht, die allein in den W o r t e n liegen." „Der Weltlauf siegt also über das, was die Tugend im Gegensatze gegen ihn ausmacht; er siegt über sie, der die wesenlose Abstraktion das Wesen ist. Er siegt aber nicht über etwas Reales, sondern über das Erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphaften Reden vom Besten der Menschheit und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung fürs Gute und dem Mißbrauche der Gaben; — solcherlei ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nichts aufbauen; Deklamationen, welche nur diesen Inhalt bestimmt aussprechen, daß das Individuum, welches für solche edle Zwecke zu handeln vorgibt und solche vortreffliche Redensarten führt, sich für ein vortreffliches Wesen gilt; — eine Aufschwellung, welche sich und

andern den Kopf groß macht, aber groß von einer leeren Aufgeblasenheit." „Die Nichtigkeit jener Rednerei scheint auch auf eine bewußtlose Art für die Bildung unseres Zeitalters Gewißheit erlangt zu haben; indem aus der ganzen Masse jener Redensarten und der Weise, sich damit aufzuspreizen, alles Interesse verschwunden ist; ein Verlust, der sich darin ausdrückt, daß sie nur Langeweile machen."[1]

Auch das tugendhafte Bewußtsein gewinnt seine Welterfahrung. Es muß erfahren, daß seine Tugend leer ist, keine wirkliche Tugend, sondern eine bloß gemeinte (darum auch nicht mit der antiken Tugend zu vergleichen oder gar zu verwechseln); die Vorstellung und das Gerede von dem an sich Guten, welches noch keine Wirklichkeit hat, ist ein leerer Mantel, in welchem der Ritter der Tugend einherstolziert, er tut gut, den Mantel fahren zu lassen; er muß erfahren, daß auch der Weltlauf so übel nicht ist, als er aussah; daß die eigennützigen Absichten und Worte seiner Individuen Werkzeuge sind, die dem Guten dienen, besser dienen, als das Reden über die Tugend. Die gemeinte Tugend wird besiegt durch den Weltlauf, und der gemeinte Weltlauf, der dem tugendhaften Bewußtsein nur lasterhaft erscheint, wird besiegt durch den wahren Weltlauf, in welchem das Gute sich selbst vollbringt. „Es ist also das Tun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräfte, das Spiel ihrer Äußerungen ist es, was ihnen, die sonst das tote Ansich wären, Leben gibt, das Ansich nicht ein unausgeführtes, existenzloses und abstraktes Allgemeines, sondern es selbst ist unmittelbar diese Gegenwart und Wirklichkeit des Prozesses der Individualität."[2]

III. Das Reich der in sich befriedigten Individuen.[3]

1. Das geistige Tierreich.[4]

Das vernünftige Selbstbewußtsein hat seine Aufgaben gelöst, es hat die Themata seiner Selbstverwirklichung in der Welt ausgeführt und die negativen Erfolge seiner Erfahrungen sich zur Belehrung dienen lassen. Nunmehr ist seine Individualität nicht mehr zu verwirklichen, sondern wirklich: sie ist reell. Diese Realität ist nicht bloß seine Bestimmung, sondern sie ist tatsächlich erfüllt, so daß man ihr nichts ab- und zutun kann, sie ist als vollendete Tatsache in dem

[1] Ebendas. S. 281—283. — [2] Ebendas. S. 283 u. 284. — [3] Ebendas. „Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist." S. 284—316.

[4] Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst. S. 286—304.

Bewußtsein der Individualität selbst vorhanden: diese letztere ist daher nicht bloß reell, sondern „an und für sich reell". Und zwar ist diese ihre volle Wirklichkeit nicht bloß für uns, den Zuschauer, sondern der agierenden Individualität selbst dergestalt einleuchtend und gegenwärtig, daß dieses Bewußtsein ihr ganzes Sein und Tun beherrscht. Um auch diese reflexive Beziehung genau zu bezeichnen, hat Hegel das Thema der dritten Stufe des Vernunftbewußtseins, welche die beobachtende und tätige Vernunft in sich vereinigt, in folgenden Ausdruck gefaßt: „Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist". Ein etwas unbeholfener und zunächst unverständlicher Ausdruck, der Erklärung bedürftig, die wir gegeben haben.

Der Weltlauf gegenüber der Tugend ließ kein anderes Resultat erwarten. Der gemeinte oder vermeintliche Weltlauf ist das Getriebe der eigennützigen Individuen, der wahre Weltlauf ist dieses Getriebe als das unbewußte Werkzeug des Guten in dem Prozesse seiner Selbstverwirklichung. In beiden Fällen ist die Macht der Wirksamkeit bei den weltläufigen Individuen (Individuen des Weltlaufs), nicht weil sie eigennützig, sondern weil sie rührig, betriebsam, werktätig sind, während die Tugend müßig steht und Reden hält. Aber Eigennutz und Werktätigkeit sind nicht zu trennen, diese wäre nicht, wenn jener nicht wäre. Daß gehandelt wird und die Kräfte in Tätigkeit sind: darin liegt das Gewicht und die Triebkraft.

Die Individuen können also zunächst nichts Besseres tun als ihre Sachen betreiben, jedes die seinige, unbekümmert um alle anderweitigen Zwecke, Rücksichten und Vorschriften. „Das Bewußtsein hat hiermit allen Gegensatz und alle Bedingung seines Tuns abgeworfen; es geht frisch von sich aus, und nicht auf ein anderes, sondern auf sich selbst. Indem die Individualität die Wirklichkeit an ihr selbst ist, ist der Stoff des Wirkens und der Zweck des Tuns an dem Tun selbst."[1] Das Individuum kann daher nichts Besseres und nichts Anderes tun als sich ungeniert gehen lassen und sich in seiner Wirklichkeit wohl und befriedigt fühlen, wie der Fisch im Wasser, wie die Tiere in ihren Elementen, weshalb Hegel diese Welt bewußter und in sich befriedigter Individuen gut und treffend „das geistige Tierreich" genannt hat.[2] Warum hat er hinzugefügt: „und der Betrug oder die Sache selbst"? Ein rätselhafter und kurioser Ausdruck, dessen Bedeutung erklärt sein will.

---

[1] Ebendas. S. 285. — [2] Ebendas. S. 286.

Da die Individualität an und für sich reell ist und sich als solche selbst fühlt und betrachtet, so braucht sie nicht sich zu erarbeiten und hervorzubringen, sie braucht nur sich zu zeigen und darzustellen, aus dem Verborgenen ans Licht, aus der Nacht der Möglichkeit an den Tag der Gegenwart zu treten, wie es Hegel zu wiederholten Malen hervorhebt. Er sagt von dieser Selbstbetätigung des Individuums: „Das Tun ist an ihm selbst seine Wahrheit und Wirklichkeit, und die Darstellung oder das Aussprechen der Individualität ist ihm Zweck an und für sich selbst". „Das Tun verändert nichts und geht gegen nichts; es ist die reine Form des Übersetzens aus dem Nichtgesehenwerden in das Gesehenwerden" usf. „Das Tun ist nämlich nur reines Übersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten Seins in die des dargestellten Seins."[1]

Der Inhalt seines Tuns ist und kann nichts anderes sein als die gegebene Natur des Individuums, wie dieselbe ursprünglich bestimmt ist durch Anlage und Fähigkeit, durch Talent und Charakter; auch wird dieses Tun nicht etwa durch Aufgabe und Beruf hervorgerufen, sondern durch die Umstände und das Interesse. Die Umstände machen den Anfang des Tuns, das Interesse ist der Zweck, Fähigkeiten und Charakter sind die Mittel. Der Inhalt und das Resultat des Tuns ist das Werk, in welchem das Individuum zeigt, was es ist; das Werk ist das sichtbar gewordene, in die Darstellung getretene Individuum, welches selbst nicht wissen kann, was es ist, bevor es gehandelt hat, daher kann es auch keinen Zweck haben, der seinem Handeln vorausginge und dasselbe erst verursachte und ermöglichte. „Eben darum aber hat es unmittelbar anzufangen, und, unter welchen Umständen es sei, ohne weiteres Bedenken um Anfang, Mittel und Ende zur Tätigkeit zu schreiten, denn sein Wesen und an sich seiende Natur ist alles in Einem, Anfang, Mittel und Ende. Als Anfang ist sie in den Umständen des Handelns vorhanden, und das Interesse, welches das Individuum an etwas findet, ist die schon gegebene Antwort auf die Frage, ob und was hier zu tun ist."[2]

Das Individuum ist, wie es ist; es kann weder besser noch schlechter sein; dasselbe gilt von seinem Werk. Die Begriffe des Guten und Schlechten haben in dem Reiche des Bewußtseins, von dem wir reden, keine Geltung, denn sie setzen Zwecke voraus, in Ver-

[1] Ebendas. S. 285, 286, 288. — [2] Ebendas. S. 289.

gleichung mit welchen die Dinge (die Individuen und ihre Werke) entweder gut oder schlecht sind, je nachdem sie diese Zwecke erreichen oder verfehlen, entweder mehr oder weniger erfüllen. Solche Zwecke gibt es im geistigen Tierreich nicht, es gibt hier keine Handlungen, die zu erheben, zu beklagen oder zu bereuen wären. Das Individuum erreicht immer seinen Zweck und kann daher nur Freude an sich erleben. Kein Wort erleuchtet und charakterisiert das Wesen des geistigen Tierreichs so treffend und glücklich wie dieses. Man kann den Satz umkehren und sagen: die Individuen, welche immer, wie es auch geht und steht, Freude an sich erleben, gehören ins geistige Tierreich und kommen aus ihm. „Es findet daher überhaupt weder Erhebung noch Klage noch Reue statt; denn dergleichen alles kommt aus dem Gedanken her, der sich einen anderen Inhalt und ein anderes Ansich einbildet, als die ursprüngliche Natur des Individuums und ihre in der Wirklichkeit vorhandene Ausführung ist. Was es sei, das es tut, und ihm widerfährt, dies hat es getan, und ist es selbst." „Das Individuum kann also, da es weiß, daß es in seiner Wirklichkeit nichts andres finden kann, als ihre Einheit mit ihm, oder nur die Gewißheit seiner selbst in ihrer Wahrheit, und daß es also immer seinen Zweck erreicht, nur Freude an sich erleben."[1]

Wenn nun im geistigen Tierreich alles Tun darin besteht, daß sich das Individuum sehen läßt und zeigt, so bezieht es sich dadurch auf die andren Individuen und macht sich und sein Tun zu einem Gegenstande, der von den andern wahrgenommen wird und sein will. Dieses sein gegenständliches Tun ist und heißt sein Werk. Wir haben Gegenstände der Wahrnehmung kennen gelernt, welche das Bewußtsein vorfindet und als gegebene ansieht; sie erscheinen ihm als von außen gegeben. Diese Gegenstände sind die Dinge. Diese sind dem Individuum gegeben, nicht durch dasselbe; sie sind von ihm vorgefunden, nicht aber gemacht, sie sind sein Objekt, nicht sein Werk. Das Werk, worin das Individuum seine Natur sowohl sich selbst als andern gegenständlich macht, ist nicht Ding, sondern Sache. Und da in dieser Sache Tun und Sein des Individuums vereinigt sind und sich zusammen darin darstellen und zeigen, so ist es keine beliebige Sache, sondern es ist die Sache selbst. Hegel sagt von der Sache: sie ist „der aus dem Selbstbewußtsein als der seinige

---

[1] Ebendas. S. 291 u. 292.

herausgeborene Gegenstand". „Hierauf beruht der Unterschied eines Dinges und einer Sache."[1]

Es gibt, wie auch der Sprachgebrauch lehrt, keine dingliche, wohl aber eine sachliche Gesinnung, worunter man „das ehrliche Bewußtsein" versteht, dem es nur auf die Sache ankommt und nur um diese zu tun ist, nicht um die eigene Person und deren Vorteile oder Interessen. Nunmehr erkennen wir den Zusammenhang zwischen dem „geistigen Tierreich" und „der Sache selbst", auch zwischen dieser und dem „ehrlichen Bewußtsein", das ja nichts anderes ist als die sachliche Gesinnung; aber wie kommt das ehrliche Bewußtsein in das geistige Tierreich, dessen werktätige Individuen nur darauf bedacht sind, ihr Sein und Tun, d. h. sich selbst ohne weitere Rücksicht, zur Darstellung und Geltung zu bringen?

Es verhält sich mit dem ehrlichen Bewußtsein wie früher mit dem Weltlauf. Dieser war nicht so übel, als er aussah; das ehrliche Bewußtsein ist nicht so ehrlich, als es den Anschein hat. Was das Individuum auch tut oder nicht tut, erreicht oder nicht erreicht, immer hat es die Sache vollbracht und allen Grund, mit sich zufrieden zu sein. Ist nichts getan worden, so hat das Individuum es wenigstens nicht am Wollen fehlen lassen, und dieses Wollen war die Sache; ist nicht alles geschehen, aber etwas erreicht worden, so war dieses Etwas die Sache. Ist sein Werk durch andere vernichtet worden, so hat das Individuum die andern dazu gereizt, es trägt selbst die Schuld, und diese Schuld ist die Sache. Ist nichts getan, nichts erreicht, nicht einmal etwas versucht und gewollt worden, so hat das Individuum nicht gemocht, und dieses sein Nichtgemochthaben war die Sache usf. Genug, es mag gehen, wie es will, immer hat das Individuum seine Sache vollbracht und erreicht.[2]

Was also das ehrliche oder sachliche Bewußtsein betrifft, so sehen wir, wie es damit steht. Unter dem Schein der Sache selbst ist es dem Individuum nur um sich und seine Sache zu tun. Es „tritt damit ein Spiel der Individualitäten miteinander ein, worin sie sowohl sich selbst als sich gegenseitig, sowohl betrügen als betrogen finden." „Es ist also ebenso Betrug seiner selbst und der andern, wenn es nur um die reine Sache zu tun sein soll; ein Bewußtsein, das eine Sache auftut, macht vielmehr die Erfahrung, daß die andern, wie die Fliegen zu frisch aufgestellter Milch, herbeieilen und sich dabei

[1] Ebendas. S. 297. — [2] Ebendas. S. 299—301.

geschäftig wissen wollen; und sie an ihm, daß es ihm ebenso nicht um die Sache als Gegenstand, sondern als um die *seinige* zu tun ist."[1]

Jetzt kann in dem geistigen Tierreich das Individuum wirklich nur Freude an sich erleben, da, wie es geht und steht, was es tut und läßt, es immer die Sache war, die es gewollt, betrieben und vollbracht hat. Es heißt: „*die Sache selbst*". Unter dieser Flagge segelt das Individuum wohlgemut mit seinen sieben Sachen. Das sachliche oder ehrliche Bewußtsein ist also wirklich nicht so ehrlich, als es den Anschein hat; es ist, bei Licht besehen, Selbstbetrug und wechselseitiger Betrug. Es liegt also doch eine recht tiefe und menschenkundige Einsicht in den Worten unserer Überschrift: „*das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst*".

2. Die gesetzgebende Vernunft.[2]

Solange und wo immer das geistige Tierreich besteht — es ist ja in gewissem Sinne allgegenwärtig —, wird das falsche Spiel mit der Sache getrieben. Dieses Spiel liegt hell am Tage und damit auch der Weg zur Erhebung aus dem geistigen Tierreich und über dasselbe. Mit dem Spiel muß ein Ende und mit der Sache selbst muß Ernst gemacht werden: dann dient sie dem Individuum auch nicht mehr zu selbstgefälliger Täuschung, sondern sie ist die alle durchdringende, belebende und beherrschende Sache: „*die absolute Sache*", die sittliche Substanz und das Bewußtsein derselben „das sittliche Bewußtsein". Die Sache erfüllt jedes Selbstbewußtsein, sie ist gleich Ich, und das Ich ist gleich der Sache, sie ist „das Sein, das Ich, oder Ich, das Sein ist".[3] — Nun ist es aus mit dem geistigen Tierreich, es erhebt sich der *Geist* und mit ihm das Reich der Sittlichkeit, wie wir es schon oben erklärt haben, das als der Weg und das Ziel der tätigen Vernunft zu bezeichnen war.[4]

Da wir uns aber noch in dem Gebiete der machtvollkommenen, in sich befriedigten Individuen befinden, die aus der „Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst" hervorgegangen sind, so wird zunächst das vernünftige Selbstbewußtsein

[1] Ebendas. S. 301 u. 302.

[2] Ebendas. S. 304—309. — Ein tragisches Beispiel, wie die Sache dazu dient, die schrecklichen Leidenschaften der Eifersucht, Rachsucht und Mordgier zu beschönigen. Als Othello die Ermordung der Desdemona beschlossen hat, ruft er aus: „Die Sache will's, die Sache will's, mein Herz!" (It is the cause, it is the cause, my soul! V. 2.)

[3] Phänomenologie. Werke. II. S. 303 flgd. — [4] S. oben S. 355 flgd.

von sich aus Hand an die Sache legen, die sittliche Substanz festzustellen, ihre Gesetze zu unterscheiden und zu bestimmen suchen. Diesen Versuch macht „die gesetzgebende Vernunft", die als gesunde Vernunft unmittelbar weiß, was recht und gut ist. „So unmittelbar sie es weiß, so unmittelbar gilt es ihr auch, und sie sagt unmittelbar: dies ist recht und gut. Und zwar dies; es sind bestimmte Gesetze, es ist erfüllte inhaltsvolle Sache selbst."[1]

Die Aussprüche der gesetzgebenden Vernunft sollen der Gesinnungs- und Handlungsweise zur Richtschnur dienen und sind daher Gebote, welche unbedingte und allgemeine Geltung in Anspruch nehmen, während sie durch das unmittelbare Bewußtsein der gesunden Vernunft bedingt, also subjektiven und zufälligen Ursprungs sind; daher die unbedingte Form dieser Gebote mit der Bedingtheit und Zufälligkeit des Inhalts in Widerspruch gerät. So wird z. B. geboten: „jeder soll die Wahrheit sprechen". (Wir kommen vom geistigen Tierreich her, wo jeder die Unwahrheit sprach, indem er sich und andere mit dem Vorhalten der Sache täuschte!) Das Gebot hat keinen Sinn ohne die nähere Bestimmung: „jeder soll die Wahrheit sprechen, wenn er sie weiß; er soll sie sprechen nach seiner jedesmaligen Kenntnis und Überzeugung". Jenes unbedingte Gebot kann nur erfüllt werden unter Bedingungen, die von lauter Zufälligkeiten abhängen. Lautet aber, um diese Zufälligkeiten loszuwerden, das Gebot schlechtweg: „jeder soll die Wahrheit wissen", so steigert sich der Widerspruch zur Unmöglichkeit. Alles Wissen will begründet und vermittelt sein; die gewußte Wahrheit kann darum nicht unmittelbar ausgesagt werden und eine solche Aussage nicht der Gegenstand eines unmittelbaren Gebotes sein.

Ähnlich verhält es sich mit dem berühmten Gebot der Nächstenliebe: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst". Wenn dieses Gebot in der Abwehrung aller Übel und in der allseitigen Sorge für das Wohl des Nächsten nicht mit der Fürsorge des Staates, dieses größten aller Wohltäter, in Konflikt geraten soll, so bleibt zu seiner Erfüllung nichts weiter übrig, als die augenblickliche und zufällige Nothilfe.[2]

3. Die gesetzprüfende Vernunft.

Die Gesetze müssen widerspruchslos sein, wie der Satz A = A, das Gesetz der Identität, das Prinzip der formalen Allgemeinheit.

[1] Phänomenologie. Werke. II. S. 305. — [2] Ebendas. S. 304—308.

Daher müssen die Gesetze geprüft und in die Form der widerspruchslosen Allgemeinheit gefaßt werden. Dies geschieht durch „die gesetzprüfende Vernunft“.[1]

Indessen ist die Widerspruchslosigkeit oder Tautologie, diese leere Allgemeinheit, keineswegs ein Kriterium des Rechten und Guten, was doch nach dem Ausspruch der gesunden Vernunft der Inhalt der Gesetze sein soll. Gesetze können einander vollkommen widerstreiten, während jedes, für sich genommen, widerspruchslos ist, wie der Satz A = A. Was ist nun recht und gut? Eigentum oder Nicht-Eigentum? Das Gesetz, welches das Eigentum für notwendig erklärt, schließt keinen Widerspruch in sich, aber das gegenteilige Gesetz, welches das Nicht-Eigentum, die Herrenlosigkeit der Dinge oder die Gütergemeinschaft für notwendig erklärt, schließt auch keinen Widerspruch in sich. Freilich treten die Widersprüche sogleich hervor, wenn jedes der beiden Gesetze näher bestimmt werden soll. Die Gütergemeinschaft gründet sich auf das Prinzip der Gleichheit; dagegen in der Güterverteilung, wenn jedem zugeteilt werden soll, was er zur Befriedigung seiner Bedürfnisse braucht, erhebt sich alsbald das Prinzip der Ungleichheit.

Wir sehen nunmehr, daß die gesunde Vernunft mit ihrem unmittelbaren Bewußtsein des Rechten und Guten und aller darauf gegründeten Gesetzmacherei nichts ausrichtet. „Jenes unmittelbare Gesetzgeben ist der tyrannische Frevel, der die Willkür zum Gesetz macht und die Sittlichkeit zu einem Gehorsam gegen sie.“ „So wie das zweite Moment, insofern es isoliert ist, das Prüfen der Gesetze, das Bewegen des Unbewegbaren und den Frevel des Wissens bedeutet, der von den absoluten Gesetzen frei räsonniert und sie für eine ihm fremde Willkür nimmt.“ Die Gesetze werden nicht gemacht und erklügelt, sondern sie sind von göttlicher Herkunft und ewigem Bestande. „So gelten sie der Antigone des Sophokles als der Götter ungeschriebenes und untrügliches Recht: «nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar lebt es, und keiner weiß, von wannen es erschien». Sie sind. Wenn ich nach ihrer Entstehung frage und sie auf den Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das Bedingte und Beschränkte. Wenn sie sich meiner Einsicht legitimieren sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichsein

[1] Ebendas. S. 309—316.

bewegt, und betrachte sie als Etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich sei. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich alles Bewegens, Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten."[1]

Zehntes Kapitel.

Der Geist. A. Das Reich der Sittlichkeit und der Rechtszustand.

I. Das Gemeinwesen. Das göttliche und menschliche Gesetz.

1. Familie und Staat.

Schon in seinen handschriftlichen Studien hatte Hegel die Ethik oder die Wissenschaft von der sittlichen Welt, worin der Geist sein wahres Wesen verwirklicht, als den dritten und letzten Teil des Systems der Philosophie bezeichnet. In seinem Aufsatz über „die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" erschien „die Philosophie der Sittlichkeit" als die höchste dieser Behandlungsarten und als deren Gegenstand „die absolute Sittlichkeit", die in einem Gemeinwesen, in dem Leben eines Volks, in der Gliederung eines sittlichen Ganzen zur Wirklichkeit gelangt, wie sich dieselbe in der klassisch-hellenischen Welt und in dem Idealstaate Platos dargestellt hat. Um die Aussöhnung und Übereinstimmung zwischen dem Familienrecht und der Staatsgerechtigkeit, und die Sühnung der Blutschuld, die aus dem Familienrecht und der Familienrache hervorgegangen war, in bildlich-dramatischer Form darzutun, hatte Hegel den Streit der Erinnyen mit dem Apollon über die Schuld des Orestes und die Entscheidung des Streites durch den Areopag von Athen und die Göttin Athene in den Eumeniden des Äschylos uns vor Augen geführt.[2]

Eben dieser Begriff des Geistes als des sittlichen Gemeinwesens ist es, der sich nun in der Phänomenologie als das Resultat aller vorangegangenen Stufen ergeben hat und hier in dem Entwicklungsgange des Bewußtseins die vierte Hauptstufe bildet. Auch in der Phänomenologie selbst hatte Hegel schon zu wiederholten malen auf diesen Begriff des Geistes als des zu erreichenden Ziels hingewiesen:

---

[1] Ebendas. S. 313—315. — [2] Vgl. oben Buch I. Kap. V. S. 54 u. 55. Buch II. Kap. VI. S. 280 bis 290.

auf dieses Selbstbewußtsein, welches Gemeinbewußtsein ist, auf dieses Ich, welches Wir, auf dieses Wir, welches Ich ist, oder, wie sich Hegel an der gegenwärtigen Stelle ausdrückt: „Der Geist ist das sittliche Leben eines Volks, insofern er die unmittelbare Wahrheit ist; das Individuum, das eine Welt ist“.[1]

Das Gemeinwesen als Volk wird von zwei Gesetzen oder Gesetzesarten beherrscht, die in seinem Wesen begriffen sind: von dem Gesetz der gemeinsamen Abstammung und von dem der gemeinsamen Lebensordnung; jenes, in der Wurzel der Volksgemeinschaft, also in der Tiefe ihres Daseins gelegen, heißt „das unterirdische Gesetz“, auch „das göttliche“, da es unabhängig von aller menschlichen Willkür herrscht, unvordenklichen Ursprungs und unwiderstehlicher Geltung; dieses, die bekannten Gesetze und Sitten in sich fassend, ist das menschliche Gesetz, aus dem Gemeinbewußtsein hervorgegangen und offenkundig, wie das Licht des Tages.

Dem unterirdischen und göttlichen Gesetz entspricht in der Volksgemeinde die Familie, diese elementarische Grundlage aller Sittlichkeit und alles Gemeinlebens, hier herrscht der Götter ungeschriebenes und untrügliches Recht, von dem es heißt: „nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar lebt es, und keiner weiß, von wannen es erschien“.[2] Dem menschlichen Gesetz entspricht das bürgerliche Leben im Staat. Die Familie verhält sich zum Staat, wie die Penaten zum allgemeinen Geist.

Eine andere Geltung hat das Individuum als Familienglied, eine andere als Bürger. Als Familienglied, im Reiche der Penaten, gilt es als dieser Einzelne, schlechthin unersetzliche, als Bürger, im Reiche des öffentlichen Geistes, gilt es nach seiner Handlungsweise und seinem Wert, nach seinen Diensten und Verdiensten; da ist (in normalen Zuständen) keiner, der nicht zu ersetzen wäre. Der Familienwert des Individuums liegt in seiner Geburt, in seiner angeborenen Individualität, dieser unsagbaren und unvergleichbaren Einzelnheit, die einmal war und nie wieder kommt; der bürgerliche oder politische Wert des Individuums liegt in seiner Leistung, in seiner öffentlichen oder allgemeinen Bedeutung.

Darum ist auch die Erhaltung und Pflege des Einzelnen als

---

[1] Vgl. oben Kap. IX. S. 355 u. 356. Phänomenologie. Werke. II. S. 319. A. Der wahre Geist, die Sittlichkeit. S. 320—348.

[2] S. oben S. 371. Phänomenologie. S. 314.

solchen die Pflicht der Familie und der Familienpietät. Diese darf nicht dulden, daß der Angehörige nach seiner Vollendung, d. h. nach seinem Tode, den wilden Tieren oder den zerstörenden Naturkräften hingeworfen und preisgegeben wird, sondern sie erfüllt an dem Vollendeten die letzte und darum auch höchste ihrer Pflichten, indem sie ihn *bestattet* und dem mütterlichen Schoße der Erde vermählt. Das Werk der entehrenden Zerstörung hält die Familie von dem Toten ab, „setzt das ihrige an die Stelle, und vermählt den Verwandten dem Schoße der Erde, der elementarischen unvergänglichen Individualität; sie macht ihn hierdurch zum Genossen eines Gemeinwesens, welches vielmehr die Kräfte der einzelnen Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frei werden und ihn zerstören wollten, überwältigt und gebunden hält."[1]

2. Mann und Frau, Eltern und Kinder, Bruder und Schwester.

Jedes der beiden Gesetze hat seine Unterschiede und Stufen. Das obere oder bürgerliche Gemeinwesen, „das an der Sonne geltende", der Staat im Unterschiede von der Familie, faßt sich in ein Individuum zusammen, welches den höchsten Willen repräsentiert und ausübt. Dieses Individuum ist der Herrscher oder die Regierung. Die höchste Pflicht der Staatsgewalt ist die Erhaltung des Ganzen auf Kosten der Einzelnen, die Erhaltung der Herrschaft des Gemeinwohls über die Einzelinteressen; wenn aber diese letzteren sich isolieren, das Gemeinwohl überwuchern und das Ganze gefährden, so ist die Pflicht der Regierung, von Zeit zu Zeit durch kriegerische Erschütterungen die Gesundheit des Volks zu erneuern und zu verjüngen, damit das Leben des Ganzen nicht stagniere, sondern in Fluß bleibe. „Um sie nicht in dieses Isolieren einwurzeln und festwerden, hierdurch das Ganze auseinanderfallen und den Geist verfliegen zu lassen, hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die sich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzbaren *Fürsichsein* und der Sicherheit der Person zustreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. Der Geist wehrt durch diese Auflösung der Form des Bestehens das Versinken in das natür=

[1] Ebendas. S. 320—327.

liche Dasein aus dem sittlichen ab, und erhält und erhebt das Selbst seines Bewußtseins in die Freiheit und in seine Kraft."[1]

Wenn nun als Opfer des Kriegs ein Kämpfer fällt, dem als einem Feinde des Staats der Herrscher die ehrenvolle Bestattung verweigert, die Familienpietät aber unverzüglich gewährt und angedeihen läßt, so erhebt sich zwischen diesen beiden sittlichen Mächten, der Familie und dem Staat, dem unterirdischen, göttlichen und dem öffentlichen, menschlichen Gesetz ein heilloser Konflikt.

Die Familiengemeinschaft und ihre Vollkommenheit besteht in vier Verhältnissen, die zu unterscheiden und abzustufen sind: das Verhältnis zwischen Mann und Frau, das wechselseitige Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, das Verhältnis der Geschwister. In diesen Verhältnissen erscheint die Frau in vierfacher Gestalt: als Gattin, Mutter, Tochter und Schwester. Jedes dieser Verhältnisse hat seinen eigentümlichen Charakter, von dem sein Wert und seine Vollkommenheit, seine Höhe und Reinheit abhängt. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau besteht in der gegenseitigen Anerkennung der Gleichheit, es ist natürlich und geschlechtlich bedingt und beruht auf der Begierde und Lust. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei aller wechselseitigen Familienpietät ist charakterisiert durch die Ungleichheit der Generation: die Eltern sind das untergehende, verschwindende, die Kinder das aufgehende neue Menschengeschlecht, und auf den beständig sich fortwälzenden Geschlechtern beruht der Bestand des Volks; die Eltern haben in der aufstrebenden Selbständigkeit der Kinder ihren Untergang, die Kinder in dem Verschwinden der Eltern den Aufgang ihrer Selbständigkeit vor Augen. Unter der Herrschaft der Familienpietät, welche Eltern und Kinder vereinigt, trennt beide die Ungleichheit der Generation, sie verhalten sich, wie Vergangenheit und Zukunft. In dem Verhältnis der Geschwister gleichen Geschlechts keimen eifersüchtige Regungen, die den Grundton der Familienpietät (Geschwisterliebe) stören. Aber es gibt in Ansehung der Geschwister ein Verhältnis einzig in seiner Art, mit keinem andern vergleichbar, bestimmt durch die Verschiedenheit des Geschlechts, die Gleichheit der Generation, die reine, völlig begierdelose Empfindung: das Verhältnis zwischen Bruder und Schwester. Nicht als Gattin, nicht als Mutter, nicht als Tochter, wohl aber als Schwester erscheint die Frau in der ganzen Höhe und Reinheit

[1] Ebendas. S. 328 u. 329. Vgl. oben Buch II. Kap. IV. S. 282.

ihres Berufs zur Heilighaltung der Penaten, zur Bewahrung der Familiensittlichkeit, zur Erfüllung des unterirdischen und göttlichen Gesetzes, jenes ungeschriebenen und untrüglichen Rechts der Götter, das nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar lebt, und keiner weiß, von wannen es erschien. Und wie das Verhältnis zwischen Bruder und Schwester einzig ist, so gilt auch der Schwester das Leben des Bruders als ein unvergleichliches Gut und sein Tod als ein unvergleichlicher, durch nichts zu ersetzender Verlust. Die Eltern sind das unaufhaltsam vergehende Geschlecht, nichts kann sie dauernd erhalten; Kinder können ersetzt werden, denn sie sind das unaufhaltsam sich erneuende Geschlecht, aber der Bruder ist für die Schwester unersetzlich. „Das unvermischte Verhältnis findet zwischen Bruder und Schwester statt. Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine Ruhe und Gleichgewicht gekommen ist. Sie begehren daher einander nicht, noch haben sie dies Fürsichsein einer dem andern gegeben, noch empfangen, sondern sie sind freie Individualität gegeneinander. Das Weibliche hat daher als Schwester die höchste Ahnung des sittlichen Wesens; zum Bewußtsein und der Wirklichkeit desselben kommt es nicht, weil das Gesetz der Familie das ansich seiende innerliche Wesen ist, das nicht am Tage des Bewußtseins liegt, sondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobene Göttliche bleibt. An diese Penaten ist das Weibliche geknüpft." „Der Verlust des Bruders ist der Schwester unersetzlich und ihre Pflicht gegen ihn die höchste."[1]

Wenn nun die Staatsgewalt in der Person des Herrschers diesen Bruder, der für sein Familienrecht im Kampfe gegen den Staat gefallen ist, den wilden Tieren zum Fraße hinwirft und um die letzte Ehre straft, so wird die Schwester, die sich als solche fühlt, und ihrem Wesen entspricht, nicht einen Augenblick zögern und ihre heilige Pflicht erfüllen, indem sie den toten Bruder bestattet. So handelt die Antigone des Sophokles, aus deren Tat und Schuld die Tragödie hervorgeht, welche Hegel stets für die größte und vollkommenste aller Tragödien erklärt hat.

3. Der tragische Konflikt. Die Schuld und das Schicksal.[2]

Die beiden Grundgesetze der sittlichen Welt sind einander weder entgegengesetzt noch fremd, sondern hängen dergestalt zusammen,

[1] Ebendas. S. 330 u. 331. — [2] „Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal." S. 335—348.

daß das menschliche Gesetz von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdischen, das bewußte von dem bewußtlosen ausgeht und ebenso dahin zurückkehrt, von wo es ausging; sie haben an Familie und Volk ihre Wirklichkeit, an Mann und Frau ihr natürliches Selbst und ihre betätigende Individualität. „Das sittliche Reich ist auf diese Weise in seinem Bestehen eine unbefleckte, durch keinen Zwiespalt verunreinigte Welt. Ebenso ist seine Bewegung ein ruhiges Wirken der einen Macht desselben zur andern, so daß jede die andere selbst erhält und hervorbringt." Die beiden Gesetze sind in dem natürlichen Selbstbewußtsein des Mannes und der Frau individualisiert und personifiziert.

Dieses Selbstbewußtsein ist als sittliches Bewußtsein die einfache reine Richtung auf die sittliche Wesenheit oder die Pflicht. „Keine Willkür und ebenso kein Kampf, keine Unentschiedenheit ist in ihm, indem das Geben und das Prüfen der Gesetze aufgegeben worden, sondern die sittliche Wesenheit ist ihm das Unmittelbare, Unwankende, Widerspruchslose." „Das sittliche Bewußtsein weiß, was es zu tun hat; und ist entschieden, es sei dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetze anzugehören."[1]

Diese entschiedene, durch nichts zu beirrende und abzulenkende Willensrichtung ist der Charakter; die Macht, von der sich der Charakter getragen fühlt, und welche ihn treibt, ist das Pathos. Sobald sich das Pathos erhebt und als Tat hervortritt, verhält es sich ausschließend und gegensätzlich; nun erst wird der Charakter sich seiner bewußt und für sich, was er im Reiche der Sittlichkeit, wo beide Mächte friedlich beieinander und gleichsam latent sind, an sich war. „Hierdurch erhalten die sittlichen Mächte die Bedeutung, sich auszuschließen und sich entgegengesetzt zu sein; sie sind in dem Selbstbewußtsein für sich, wie sie im Reiche der Sittlichkeit nur an sich sind."

Jeder der beiden Charaktere in seinem hochgespannten Pathos sieht nur auf seiner Seite die Pflicht und die Notwendigkeit, dagegen die rechtlose Wirklichkeit auf der andern. „Indem es" (das sittliche Selbstbewußtsein) „das Recht nur auf seiner Seite, das Unrecht aber auf der andern sieht, so erblickt von beiden dasjenige, welches dem göttlichen Gesetze angehört, auf der andern Seite menschliche zufällige Gewalttätigkeit; das aber dem menschlichen Gesetze zuge-

[1] Ebendas. S. 332—334, S. 336.

teilt ist, auf der andern den Eigensinn und den Ungehorsam des innerlichen Fürsichseins; denn die Befehle der Regierung sind der allgemeine, am Tage liegende öffentliche Sinn; der Wille des andern Gesetzes aber ist der unterirdische, ins Innere verschlossene Sinn, der in seinem Dasein als Wille der Einzelnheit erscheint, und im Widerspruche mit dem ersten der Frevel ist."[1]

In diesen Worten hat Hegel die Antigone und den Kreon vor Augen. Die Tat ist die Schuld, denn sie ist das offene Heraustreten der Gesinnung in die Wirklichkeit, wodurch die unbewegten Mächte der letzteren in Bewegung und Aufruhr gebracht werden. „Unschuldig ist daher nur das Nichttun, wie das Sein eines Steines, nicht einmal eines Kindes." Die Art ihrer Schuld ist auf seiten der beiden Charaktere nicht dieselbe. Von seiten des menschlichen Gesetzes hat der Gewalthaber die Folgen seiner Tat nicht vorausgesehen, er hat sich an dem göttlichen Gesetze versündigt, und es ist seine Erinnye, welche die Rache betreibt; denn seine Individualität, sein Blut, lebt im Hause fort. Er muß die Folgen seiner Tat erleiden, um seine Schuld zu erkennen: „weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt". „Aber das sittliche Bewußtsein ist vollständiger, seine Schuld reiner, wenn es das Gesetz und die Macht vorher kennt, der es gegenüber tritt, sie für Gewalt und Unrecht, für eine sittliche Zufälligkeit nimmt, und wissentlich, wie Antigone, das Verbrechen begeht."[2]

Wie aus der Tat die Schuld, ebenso notwendig folgt aus der Schuld das Schicksal. Unter den Mächten der Wirklichkeit, deren Bewegung und Aufruhr die Tat des von seinem Zwecke leidenschaftlich ergriffenen Charakters verursacht und darum verschuldet, ist eine, die sich wider ihn erhebt und ihn zugrunde richtet. In jedem von ihrem Pathos leidenschaftlich getriebenen und erfüllten Bewußtsein liegt eine Verblendung, sie hat die Wirklichkeit in dem Gegenstande, den sie betrifft, fest und energisch im Auge, eben dadurch verdunkelt sich der Charakter die anderen Mächte der Wirklichkeit, und so schafft er sich selbst eine dunkle Macht, welche sich gegen ihn auftürmt. Diese dunkle, lichtscheue Macht ist das Schicksal.

Von diesem gegenüber der Wirklichkeit nach der einen Seite leidenschaftlich erleuchteten, nach der andern eben dadurch verdunkelten Bewußtsein sagt Hegel: „Es entsteht hierdurch am Be-

[1] Ebendas. S. 337. — [2] Ebendas. S. 339 u. 340, S. 341 u. 342.

wußtsein der Gegensatz des Gewußten und des Nichtgewußten, wie in der Substanz, des Bewußten und Bewußtlosen; und das absolute Recht des sittlichen Selbstbewußtseins kommt mit dem göttlichen Rechte des Wesens in Streit". Ödipus sieht in dem Beleidiger, den er erschlägt, nicht den Vater, in der Königin, die er zum Weibe nimmt, nicht die Mutter, er weiß, daß er solche Schicksale zu fürchten hat, und fürchtet sie, er hätte sie mit einiger Besonnenheit vermeiden können, aber eben diese Besonnenheit verträgt sich nicht mit der Art seines Charakters und seiner Leidenschaft. „Dem sittlichen Selbstbewußtsein stellt auf diese Weise eine lichtscheue Macht nach, welche erst, wenn die Tat geschehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift; denn die vollbrachte Tat ist der aufgehobene Gegensatz des wissenden Selbst und der ihr gegenüberstehenden Wirklichkeit." Tiefsinnig und treffend sagt Hegel von dem tragischen Charakter: „indem durch die Tat auch das Nichtwissen sein Werk ist, setzt er sich in die Schuld, die ihn verzehrt".[1]

Das Schicksal ist dunkel, weil es der Charakter in der Gewalt seines Pathos durch seine Tat und Schuld sich selbst verhüllt; es ist gerecht, weil es die beiden wider einander empörten und losstürmenden Mächte der sittlichen Welt unterwirft und verschlingt. „Erst in der gleichen Unterwerfung beider Seiten ist das absolute Recht vollbracht, und die sittliche Substanz als die negative Macht, welche beide Seiten verschlingt, oder das allmächtige und gerechte Schicksal aufgetreten."[2]

II. Der Rechtszustand.[3]

1. Der Übergang.

In dem Schicksal, welches die beiden Mächte der sittlichen Welt, diese Inkarnationen des göttlichen und des menschlichen Gesetzes, verschlungen und damit auch ihren lebendigen Einklang vernichtet hat, ist das Reich der Sittlichkeit selbst zugrunde gegangen und läßt nichts übrig als die Elemente, die aus seiner Auflösung hervorgehen. Wir kennen ja das Wesen des sittlichen Geistes: jenes Ich, welches Wir, jenes Wir, welches Ich, jenes Individuum, welches eine Welt ist.[4] Diese Welt ist untergegangen, es bleibt nichts übrig als das Ich; das Wir ist aufgelöst und läßt nichts zurück als das Ich,

[1] Ebendas. S. 337 u. 338, S. 341, S. 343. — [2] Ebendas. S. 343.
[3] Ebendas. S. 348—353. — [4] S. oben S. 355 flgd., S. 374.

das leere, unerfüllte Ich. Die sittliche Welt ist in das Selbstbewußtsein zurückgegangen, aus dem sie hervorgegangen war. Dieses Selbstbewußtsein ist das Schicksal, welches sie verschlungen hat.

Das Schicksal hat sich uns in dreifacher Bedeutung dargestellt und erklärt: als das dunkle Schicksal, welches man Verhängnis nennt, als das gerechte oder die Nemesis, zuletzt als das leere, dessen Notwendigkeit „nichts anderes ist als das Ich des Selbstbewußtseins".[1] Dadurch ist die Gestalt bestimmt, zu welcher wir durch den Untergang des sittlichen Geistes geführt werden.

2. Die Personen.

Das Reich der Sittlichkeit zersetzt sich in seine Atome. Wenn das Wir nicht mehr zusammenhält, so zersplittert es in die Atome der absolut vielen Individuen, deren jedes ein selbständiges Fürsichsein ausmacht und nichts weiter ist als leeres Eins. Der sittliche Geist, der in allen lebendige, ist tot, „dieser gestorbene Geist ist eine Gleichheit, worin Alle als Jede, als Personen gelten". Das neue Lebensthema ist das Mein und Dein, der Besitz und das Eigentum, d. h. der allgemein anerkannte und gültige Besitz, der die Rechtsgemeinschaft voraussetzt, dieses geistlose Gemeinwesen, dem die abstrakte Selbständigkeit des Einzelnen (die im Stoizismus gedachte Freiheit) zugrunde liegt. „Wie vorhin nur Penaten im Volksgeiste, so gehen die lebendigen Volksgeister durch ihre Individualität jetzt in einem allgemeinen Gemeinwesen zugrunde, dessen einfache Allgemeinheit geistlos und tot, und dessen Lebendigkeit das einzelne Individuum als Einzelnes ist. Die sittliche Gestalt des Geistes ist verschwunden, und es tritt eine andere an ihre Stelle."[2]

3. Der Herr der Welt.

Wie sich die Personen zum Rechtsstaat, so verhalten und vereinigen sich die Volksindividuen zum Weltreich. Das Weltreich bedarf der Einheit. Es gibt hier aber keine andere Einheit als das Atom, dies Individuum, den Punkt, worin jene Zerstreuung in die absolute Vielheit der persönlichen Atome „in Einen ihnen fremden und ebenso geistlosen Punkt gesammelt ist". Dieser Sammelpunkt ist durch seine Persönlichkeit den andern Personen sowohl gleich als entgegengesetzt: gleich, da er ebenfalls einzelne Wirklichkeit und leere Einzelnheit ist; entgegengesetzt, denn er hat jenen gegenüber die Bedeutung alles Inhalts, er ist die allgemeine Macht und absolute

[1] Phänomenologie. S. 349. — [2] Ebendas. S. 347.

Wirklichkeit. „Dieser Herr der Welt ist sich auf diese Weise die absolute, zugleich alles Dasein in sich befassende Person, für deren Bewußtsein kein höherer Geist existiert." Er ist Person, aber die einzelne Person, welche Allen gegenübergetreten, diese Alle machen die geltende Allgemeinheit der Person aus, denn das Einzelne als solches ist wahr nur als allgemeine Vielheit der Einzelnheit, von dieser abgetrennt ist das einsame Selbst in der Tat das unwirkliche kraftlose Selbst. Zugleich ist es das Bewußtsein des Inhalts, der jener allgemeinen Persönlichkeit gegenübergetreten ist. Dieser Inhalt aber, von seiner negativen Macht befreit, ist das Chaos der geistigen Mächte, die entfesselt als elementarische Wesen in wilder Ausschweifung sich gegeneinander toll und zerstörend bewegen; ihr kraftloses Selbstbewußtsein ist die machtlose Umschließung und der Boden ihres Tumultes. „Sich so als den Inbegriff aller wirklichen Mächte wissend, ist dieser Herr der Welt das ungeheure Selbstbewußtsein, das sich als den wirklichen Gott weiß; indem er aber nur das formale Selbst ist, das sie nicht zu bändigen vermag, ist seine Bewegung und Selbstgenuß die ebenso ungeheure Ausschweifung."[1]

4. Die Frau im Rechtszustande.

Im Reiche der Sittlichkeit war die Frau die Bewahrerin des unterirdischen, göttlichen Gesetzes, sie war der Genius der Sitte und Familienpietät, die der Pflege des Einzelnen als dieses Individuums galt, wie es aus dem Schoße der Familie hervorgeht und nach seiner Vollendung dem mütterlichen Schoße der Erde vermählt wird. Nun hat sich der Herrscher im Namen des menschlichen Gesetzes durch das ihr zugefügte gewalttätige Unrecht an der Weiblichkeit seinen inneren Feind erzeugt. „Diese — die ewige Ironie des Gemeinwesens — verändert durch die Intrigue den allgemeinen Zweck der Regierung in einen Privatzweck, verwandelt ihre allgemeine Tätigkeit in ein Werk dieses bestimmten Individuums und verkehrt das allgemeine Eigentum des Staates zu einem Besitz und Putz der Familie." „Der tapfere Jüngling, an welchem die Weiblichkeit ihre Lust hat, das unterdrückte Prinzip des Verderbens tritt an den Tag und ist das Geltende."[2]

---

[1] Ebendas. S. 351 u. 352. — [2] Ebendas. S. 346 u. 347.

Elftes Kapitel.

Der Geist. B. Der sich entfremdete und der seiner selbst gewisse Geist.

I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes.[1]

1. Das Reich der Bildung.

Wir orientieren uns gern über den Weg, der vor uns liegt, und über das Ziel, dem wir zustreben. Unser Weg führt von dem Reiche der Sittlichkeit und dessen Auflösung in den Rechtszustand zur Moralität: von dem sittlichen Geist zum moralischen, der kein Reich ist, keine Welt von Individuen, Personen und Völkern ausmacht, sondern lediglich in der absoluten Freiheit und Tiefe des Selbstbewußtseins wurzelt, weshalb Hegel ihn als den seiner selbst gewissen Geist kennzeichnet. Diese Stufe muß erlebt, erfahren und überwunden werden, um zur Vollendung, zum absoluten Geist und mit ihm zu den höchsten Befriedigungen der Religion und des Wissens zu gelangen, mit deren Darlegung die Phänomenologie ihren Lauf beschließt. Die Moralität als der seiner selbst gewisse Geist setzt einen Weltzustand voraus, den zwar der Geist aus sich gebildet hat, worin er aber sich keineswegs heimisch und wohl, sondern fremd fühlt. Das ist im Unterschiede von dem Zustande der schönen Sittlichkeit und der innerlichen Moralität „die Welt des entfremdeten Geistes", eine Wirklichkeit, wozu der Geist sich doppelt verhält: sowohl ihren Wert und Unwert beurteilend und schätzend als auch ihr eine Welt des Glaubens entgegenstellend, zu welcher sich das reine, der Bildung abgewendete Bewußtsein erhebt, und gegen welche der Geist in der Gestalt der Aufklärung sich richtet.

Um aber sogleich den neuen und eigentümlichen Charakter dieser Bildung hervorzuheben, deren Reich sich eröffnet, so findet sich von einer solchen Bildung nichts in der Schönheit und Lebensfülle der sittlichen, in sich gegliederten Welt, wo ein Geist, bewußt oder unbewußt, alle durchdringt und erfüllt; es handelt sich jetzt um solche Bildungszustände, welche der Geist bewerkstelligt und macht, zugleich erkennt und abschätzt, beurteilt und beredet, das Wesen dieser Zustände nach allen Richtungen bis in ihre Verborgenheiten hinein

[1] Ebendas. I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes. S. 356 u. 357. a. „Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit." S. 357—385.

scharf und grell erleuchtend, so daß diese Art geistreicher Bildung und Schlagfertigkeit des Urteils in Wirklichkeit den Herrn und Meister nicht bloß spielt, sondern der Herr und Meister in Wahrheit ist. Deshalb hat Hegel diese Gestalt des Bewußtseins in der Überschrift bezeichnet als „die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit".

2. Staatsmacht und Reichtum. Das edelmütige und das niederträchtige Bewußtsein.

Die beiden Mächte der Wirklichkeit, welche aus dem Rechtszustande, aus dem Rechtsstaate und dem Weltreiche, aus dem Staat und aus dem Recht, aus der Herrschaft und aus dem Besitze hervorgehen, sind die Staatsmacht und der Reichtum, die so viel Ansehen und Ehre gewinnen, als das Bewußtsein ihnen zuschreibt, die so gut und so schlecht sind, als das Bewußtsein findet, daher dieses in die beiden Arten der Beurteilung oder Wertung auseinandergeht: nämlich das anerkennende und das wegwerfende, das gleichfindende und das ungleichfindende Bewußtsein.

Das Bewußtsein steht zwischen beiden und fühlt sich frei; es kann zwischen beiden wählen, auch keines von beiden. Ob die Sache gut oder schlecht ist, hängt ganz davon ab, wie das Selbstbewußtsein sich dazu verhält und den Gegenstand ansieht: es findet in der Staatsmacht den Grund und die Quelle der Unterdrückung und findet sie darum schlecht; es erkennt im Reichtum den allgemeinen Wohltäter, den tausendhändigen Geber, und findet ihn darum gut. Es sieht in der Staatsmacht den Grund und die Quelle aller Gesetzlichkeit und bestehenden Ordnung und findet sie darum gut, im Reichtum dagegen nichts als eitlen, vergänglichen, verächtlichen Besitz und findet ihn darum schlecht.

So werden Gut und Schlecht Begriffe von ganz entgegengesetztem Inhalt, Prädikate, deren jedes entgegengesetzte Subjekte hat, je nachdem das Bewußtsein die Sache nimmt und beurteilt. Daher ist der eigentliche Grund und Sitz des Guten und Schlechten das Bewußtsein selbst in seinen entgegengesetzten Beziehungen zu jenen beiden realen Wesenheiten. Das Bewußtsein ist gut oder schlecht: das anerkennende, welches die realen Mächte der Welt sich gleich findet, ist das gute Bewußtsein; das wegwerfende, welches die realen Mächte der Welt sich ungleich findet, ist das schlechte Bewußtsein. Jenes verhält sich der Staatsmacht gegenüber gehorsam, dienend, aufopferungswillig und dem Reichtume gegenüber für die emp-

fangenen Wohltaten dankbar: es ist das edelmütige Bewußtsein; dieses dagegen, das schlechte Bewußtsein, fühlt die Staatsmacht nur als Fessel und Unterdrückung, es dient widerwillig, es ist heimtückisch gehorsam und immer auf dem Sprunge zum Aufruhr, es nimmt die Wohltaten des Reichtums als vergängliche und verächtliche Genüsse, es entwertet sich die realen Mächte der Welt und ist fortwährend bestrebt, sie herunter- und herabzusetzen; es macht alles niederträchtig und ist selbst niederträchtig, darum nennt es Hegel das niederträchtige Bewußtsein.

Das edelmütige Bewußtsein hat keinen anderen Zweck als die Hingebung an die Staatsmacht in aufopferungsvoller Gesinnung, die Staatsmacht soll erhöht, personifiziert, zum absoluten Herrscher gesteigert, als irdische Gottheit verehrt werden; das Selbstbewußtsein und Fürsichsein, dessen sich ihr gegenüber das edle Bewußtsein durch seine freiwillige und enthusiastische Unterwerfung entäußert, wird der Staatsmacht gleichsam eingeflößt, sie wird wieder dadurch belebt, beseelt, vergöttert. Jene Entäußerung und diese Vergötterung hängen genau zusammen und verhalten sich, wie die Bedingung zum Bedingten, wie die Grundlage zum Gebäude, wie das Postament zur Bildsäule. Wo Aufopferung ist, da ist Heroismus. Jene Selbstentäußerung, die den Charakter der freiwilligen und enthusiastischen Unterordnung, d. h. der Aufopferung des eigenen Selbstes hat, besteht in dem „Heroismus des Dienstes"; aber der Dienst ist stumm und stolz, er vermag nicht die ganze Herrlichkeit, die im Herrscher angeschaut werden soll, die Bedeutung desselben in ihrer Allgemeinheit und Individualität (Persönlichkeit) ohne allen Vorbehalt und Rückhalt auszudrücken. Das vermag nur die Sprache. Hier hat Hegel wohl zum ersten Male in der Welt zwei Begriffe kombiniert, die sonst den äußersten Gegensatz zu bilden pflegen, er hat diese beiden Begriffe in einen Ausdruck zusammengefaßt, welcher, richtig verstanden, einen ganzen Zustand des Bewußtseins treffend kennzeichnet: der Heroismus des Dienstes vollendet sich im „Heroismus der Schmeichelei". Ich lasse ihn selbst reden. „Es wird hierdurch der Geist dieser Macht, — ein unumschränkter Monarch zu sein; — unumschränkt, die Sprache der Schmeichelei erhebt die Macht in ihre geläuterte Allgemeinheit." „Bestimmter erhebt sie die Einzelnheit, die sonst nur ein Gemeintes ist, dadurch in ihre daseiende Reinheit, daß sie dem Monarchen den eigenen Namen

gibt; denn es ist allein der Name, worin der Unterschied des Einzelnen von allen Andern nicht gemeint ist, sondern von allen wirklich gemacht wird; in dem Namen gilt der Einzelne als reiner Einzelner nicht mehr nur in seinem Bewußtsein, sondern im Bewußtsein Aller. Durch ihn also wird der Monarch schlechthin von Allen abgesondert, ausgenommen und einsam; in ihm ist er das Atom, das von seinem Wesen nichts mitteilen kann und nicht seines Gleichen hat." „Er, dieser Einzelne, weiß umgekehrt dadurch sich diesen Einzelnen als die allgemeine Macht, daß die Edeln nicht nur als zum Dienst der Staatsmacht bereit, sondern als Zierraten sich um den Thron stellen, und daß sie dem, der darauf sitzt, es immer sagen, was er ist." „Die Sprache ihres Preises ist auf diese Weise der Geist, der in der Staatsmacht selbst die beiden Extreme zusammenschließt; sie reflektiert die abstrakte Macht in sich und gibt ihr das Moment des andern Extremes, das wollende und entscheidende Fürsichsein, und hierdurch selbstbewußte Existenz; oder dadurch kommt dies einzelne wirkliche Selbstbewußtsein dazu, sich als die Macht gewiß zu wissen. Sie ist der Punkt des Selbsts, in den durch die Entäußerung der inneren Gewißheit die vielen Punkte zusammengeflossen sind."[1]

Der Kultus der monarchischen Staatsmacht und der monarchischen Gesinnung, woraus das Selbstbewußtsein des Monarchen hervorgeht oder in welchem der Monarch erst zum Bewußtsein seiner selbst kommt, kann nicht tiefer erfaßt und geschildert werden, als in den angeführten Worten geschehen ist. Dieser Monarch, in den durch ihre Selbstentäußerung „die vielen Punkte zusammengeflossen sind", sagt mit vollem Rechte von sich: „der Staat bin ich"; ihn preist und vergöttert das Wort: «le roi soleil». Hegel hat den Namen Ludwigs XIV. nicht genannt, aber er hat die Stufe und den Charakter des Bewußtseins geschildert, d. h. entwickelt, auf das sich die leuchtende und alles überstrahlende Herrlichkeit dieses Königs gegründet hat.

Daß Hegel den Namen des Sonnenkönigs nicht nennt, geschieht geflissentlich und ist richtig, denn die Gestalten des Bewußtseins, welche die Phänomenologie entwickelt, sind nicht an historische Zeitpunkte gebunden. Darum war es auch nicht die Absicht des Philosophen, sie zu historisieren; es ist eine falsche, obwohl oft gehörte Ansicht, nach welcher die Phänomenologie unter andern Rollen auch die einer Philosophie der Geschichte spielen soll. Es gibt mehr

[1] Ebendas. S. 372—374.

Stoiker, d. h. stoisches Bewußtsein in der Menschheit, als im römischen Kaiserreich, und mehr royalistische Gesinnung als in Frankreich zur Zeit Ludwigs XIV. Royalistische Gesinnung oder monarchisch gesinntes Bewußtsein, wo sie auch sind, ob in Versailles oder in Potsdam, besteht im Heroismus des Dienstes und im Heroismus der Schmeichelei. Das ist es, was die Phänomenologie in den angeführten Stellen besagt: das Selbstbewußtsein des Monarchen gründet sich auf das monarchische Bewußtsein der Untertanen.

3. Das zerreißende und zerrissene Bewußtsein. (Rameaus Neffe.)

Indessen ist die Grundlage der ganzen monarchischen Herrlichkeit nicht von Granit; sie besteht in dem Geist des Dienstes und der Verehrung, der nicht fest und still steht, sondern seines Zustandes inne wird, zu sich kommt, zum Fürsichsein gelangt und nun die ungeheure Kluft und Ungleichheit erkennt zwischen dem Herrscher und dem Untertan. Wie sich diese Ungleichheit im Bewußtsein erleuchtet, so ist die unvermeidliche Folge, daß an die Stelle des gleichfindenden Bewußtseins das ungleichfindende tritt, welches sich wider seine Ungleichheit heimlich empört; daß Dienst und Schmeichelei sich auf den Hinterhalt der Interessen stützen und aufhören heroisch zu sein, der Dienst wird interessiert, d. h. egoistisch, die Schmeichelei, wenn sie fortdauert, wird zur Maske, sie gestaltet sich zur Heuchelei und Falschheit, womit das edelmütige Bewußtsein seinen Charakter aufgegeben und sich auf die Basis seines Gegenteils gestellt hat. „Es erhellt, daß damit seine Bestimmtheit, die es im Urteile gegen das hatte, welches niederträchtiges Bewußtsein hieß, und hierdurch auch dieses verschwunden ist. Das letztere hat seinen Zweck erreicht, nämlich die allgemeine Macht unter das Fürsichsein zu bringen." „Indem also das Verhältnis dieses Bewußtseins mit dieser absoluten Zerrissenheit verknüpft ist, fällt in seinem Geiste der Unterschied desselben, als edelmütiges gegen das niederträchtige bestimmt zu sein, hinweg, und beide sind dasselbe."[1]

Die Ungleichheit zwischen dem Weltzustande mit seiner geselligen Bildung und dem Bewußtsein ist aufs höchste gestiegen und kann nicht mehr größer sein, als sie ist, als sie gedacht, beurteilt und ausgesprochen wird; jedes Band, welches die Wirklichkeit mit dem Bewußtsein verknüpft, alles Gleiche und alles Bestehen wird zerrissen, und da auch dieses Bewußtsein zur Wirklichkeit gehört, so

[1] Ebendas. S. 375, S. 377.

geht der Riß mitten durch dasselbe hindurch; daher muß es als das zerreißende und zerrissene Bewußtsein bezeichnet werden: eine Gestalt des Wissens, auf die wir hingewiesen haben, als von dem unglücklichen Bewußtsein die Rede war, und die uns jetzt vor Augen steht.[1]

Der Reichtum erscheint nicht mehr als der tausendhändige Wohltäter und Geber, der Dank verdient und erntet, sondern er ist der hochmütige Schwelger, der durch eine Mahlzeit sich ein fremdes Ich und dessen innerste Unterwerfung erwirbt oder zu erwerben glaubt; aber er täuscht sich: dem Übermute des Reichen entspricht auf der andern Seite die Empörung des Klienten, der dem Reichen gegenüber zwar die Sprache der schlechten und unedlen Schmeichelei redet, aber sich der eigenen Verworfenheit völlig bewußt ist, doch sich mit der Mahlzeit, mit dem Laufe der Welt und seiner Verachtung des Reichen so weit tröstet, daß er die eigene Verworfenheit wieder verwirft. Die Eitelkeit, Schlechtigkeit und Verworfenheit ist so allgemein und herrschend, daß auch der Schmarotzer mitten in seiner Selbstverachtung sich wohl fühlt und die Wirklichkeit sich gleich findet. „Dies Selbstbewußtsein, dem die seine Verworfenheit verwerfende Empörung zukömmt, ist unmittelbar die absolute Sichselbstgleichheit in der absoluten Zerrissenheit, die reine Vermittlung des reinen Selbstbewußtseins mit sich selbst.“ „Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die *wirklichen Wesen* der Macht und des Reichtums und ihre bestimmten Begriffe, Gut und Schlecht oder das Bewußtsein des Guten und Schlechten, das edelmütige und niederträchtige, Wahrheit haben, sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eines im andern, und jedes ist das Gegenteil seiner selbst.“[2]

Aber nicht diese Weltzustände voller Lug und Trug, worin der Übermut in der Maske der Großmut und Wohltat, der Undank, die Verachtung und Empörung in der Maske der Dankbarkeit und Schmeichelei ihre Rollen spielen und sich wechselseitig anheucheln, ist die Sache, auf die es ankommt, sondern das *Bewußtsein*, das diese Weltmaskerade erkennt und durchschaut, mit Geist erleuchtet und beurteilt, diese geistreiche Sprache der Zerrissenheit, gleichsam die Musik zu diesem Karneval der Welt und Gesellschaft, ist in der Charakteristik dieser Gestalt des Bewußtseins das Eigentliche und Wesentliche, das ist der wahre Geist, von dem Hegel sagt: „Sein Dasein

[1] S. oben Buch II. Kap. VI. S. 334 u. 335.
[2] Hegel. Werke. II. S. 379 u. 380.

ist das allgemeine Sprechen und zerreißende Urteilen, welchem alle jene Momente, die als Wesen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten sollen, sich auflösen, und welches ebenso dies auflösende Spiel mit sich selbst ist. Dies Urteilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt, dasjenige, um welches es in dieser realen Welt allein wahrhaft zu tun ist. Jeder Teil dieser Welt kommt darin dazu, daß sein Geist ausgesprochen, oder daß mit Geist von ihm gesprochen und gesagt wird, was er ist." „Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der anderen; und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist eben darum die größte Wahrheit. Diese Rede ist die Verrücktheit des Musikers, «der dreißig Arien, italienische, französische, tragische, komische von aller Art Charakter häufte und vermischte; bald mit einem tiefen Basse stieg er bis in die Hölle, dann zog er die Kehle zusammen, und mit einem Fistelton zerriß er die Höhe der Lüfte, wechselweise rasend, besänftigt, gebieterisch und spöttisch». — Dem ruhigen Bewußtsein, das ehrlicherweise die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d. h. in Eine Note setzt, erscheint diese Rede als «eine Faselei von Weisheit und Tollheit, als ein Gemisch von ebensoviel Geschick als Niedrigkeit, von ebenso richtigen als falschen Ideen und von einer so völligen Verkehrtheit der Empfindung, so vollkommener Schändlichkeit, als gänzlicher Offenheit und Wahrheit»."[1]

Der verrückte Musikus ist „Rameaus Neffe", das ruhige und ehrliche Bewußtsein ist Diderot, der unter dem Titel „Rameaus Neffe" ein Gespräch hinterlassen, welches Goethe als ein höchst geniales Werk geschätzt, in die deutsche Literatur eingeführt und als ein vollständiges und treffendes Gemälde der ganzen menschlichen Gesellschaft bezeichnet hat. Diderot hat sein Gespräch wohl nicht vor dem Jahre 1765 niedergeschrieben, wenn schon in der ersten Abfassung von der durch Voltaire bewirkten gerichtlichen Erklärung der Unschuld des hingerichteten J. Calas die Rede war. Goethe, dem Schiller eine Abschrift des nachgelassenen Werkes mitgeteilt, hat dasselbe im Januar 1805 übersetzt; in dieser Gestalt ist das diderotsche Werk noch in demselben Jahre erschienen und hat auf Hegel offenbar den tiefgehenden Eindruck gemacht, daß in demselben der Zustand des sitt-

[1] Ebendas. S. 380 u. 381.

lichen Verderbens, wie er in der französischen, insbesondere pariser Gesellschaft unter Ludwig XV. geherrscht und in der französischen Revolution ein Ende mit Schrecken genommen hat, unübertrefflich geschildert sei. Das Werk kam ihm wie gerufen; es war eine höchst interessante Parallele zu den Gestalten des Bewußtseins, die er als „die Welt des sich entfremdeten Geistes", als „die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit" in der Phänomenologie darzustellen die Aufgabe hatte. Daher die Reihe von Anspielungen und Anführungen, die sich auf das goethe-diderotsche Werk beziehen.[1]

Die Philosophie, die in dem Gespräche herrscht, ist die des Helvetius und des Materialismus; die Begriffe des Guten und Bösen, der Moral und Freiheit sind Unwesen, die Entwicklung des Menschen ist determiniert durch die Vererbung: «manes suos quisque patimur». Die Erziehung kreuzt die Vererbung und verhunzt den Menschen, sie macht Arten, aber keine Individualitäten. „Ist er bestimmt, ein rechtlicher Mann zu werden", sagt Rameaus Neffe von seinem Sohn, „so würde ich nicht schaden; aber wollte die Erbfaser, daß er ein Taugenichts würde, wie sein Vater, so wäre die sämtliche Mühe, ihn zu einem ehrlichen Manne zu machen, ihm sehr schädlich. Indem die Erziehung immer den Hang der Erbfaser durchkreuzt, so würde er, wie durch zwei entgegengesetzte Kräfte gezogen, den Weg des Lebens nur schwankend gehen, wie man deren so viele sieht, die sich gleich linkisch im Guten wie im Bösen benehmen. Das heißen wir Especes; von allen Spitznamen ist dies der fürchterlichste, denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit und drückt die höchste Stufe der Verachtung aus. Ein großer Taugenichts ist ein großer Taugenichts, aber er ist keine Espece."

Dieser sehr charakteristische Ausspruch ist das erste Wort, welches Hegel aus dem diderotschen Dialoge angeführt hat[2]: es enthält die ganze Entwertung des Allgemeinen, also auch des Wahren und Guten, das Beispiel einer guten Handlung, die der Erzähler erwähnt, wird als etwas absolut Vereinzeltes angesehen und nur als Anekdote

---

[1] Ebendas. S. 356—385. Vgl. Goethe: „Rameaus Neffe. Ein Dialog von Diderot. Aus dem Manuskript übersetzt." Sämtl. Werke in 30 Bänden (Cotta 1851). Bd. XXIII. S. 211, 212, 217, 218. — Die genannten Stücke der Phänomenologie sind wohl im Herbst 1805 verfaßt worden, ein Jahr vor der Schlacht bei Jena, in welchem Zeitpunkte das Werk bekanntlich sein Ende erreicht hat. Vgl. oben Buch I. Kap. VI. S. 69—70. — [2] Hegels Werke II. S. 383. — Goethes Werke. XXIII. S. 217 flgd.

gewürdigt. Zeigt das einfache Bewußtsein, daß das Vortreffliche kein leerer Name, sondern vorhanden ist, „so steht die allgemeine Wirklichkeit des verkehrten Tuns der ganzen realen Welt entgegen, worin jedes Beispiel also nur etwas ganz Vereinzeltes, eine Espece ausmacht, und das Dasein des Guten und Edeln als eine einzelne Anekdote, sie sei fingiert oder wahr, darstellen, ist das Bitterste, was von ihm gesagt werden kann". Dieses zerreißende und zerrissene Bewußtsein ist wohl im Stande, das Substantielle zu beurteilen, aber es hat die Fähigkeit verloren, es zu fassen.[1]

4. Das glaubende Bewußtsein.[2]

Indessen besteht im Gegensatze zu dem zerrissenen Bewußtsein und der ihm gemäßen Wirklichkeit noch „das reine Bewußtsein", welches in der Form der religiösen Gewißheit den Glauben an das Wahre und Gute bewahrt und dessen Erfüllung und Vollendung in einer Welt des Glaubens erblickt, die es der wirklichen Welt entgegenstellt. Die Mächte der letzteren sind Staatsmacht und Reichtum und der Geist des Dienstes und des Preises als unedle und falsche Schmeichelei im Munde der Höflinge und der Schmarotzer. In der Welt des Glaubens herrscht Gott, die wahre und absolute Macht, die zur Erlösung der Menschheit sich selbst hingegeben und aufgeopfert hat: das ist der absolute und wahre Reichtum, die wahre und absolute Güte; in der vom göttlichen Geist durchdrungenen, von Andacht und Dank erfüllten Gemeine, in diesem wahren Geist des Dienstes und Preises, ist das absolute Wesen zu sich zurückgekehrt und vollendet. Zwischen dieser Welt des Glaubens und der wirklichen Welt der Bildung besteht eine gewisse Zusammengehörigkeit. Die Mächte jener verhalten sich zu den Mächten dieser, wie die Wahrheit zur Lüge, wie das Ideal zur Karikatur, wie die Fülle des göttlichen dreieinigen Lebens zur eitlen, leeren und zerrissenen Bildung des menschlichen.

Die hier befindlichen Erörterungen über das reine Bewußtsein, welches den Glauben und die reine Einsicht in sich schließt, gehören zu den dunkelsten Blättern der Phänomenologie und erhalten ihr Licht aus dem eben gedachten Verhältnis sowohl der Entgegensetzung als der Zusammengehörigkeit und Parallele zwischen der Welt des Glaubens und der Welt der Bildung. Der Philosoph rede selbst:

---

[1] Hegel. Werke. II. S. 383 u. 384.
[2] Ebendas. Der Glaube und die reine Einsicht. S. 385—393.

„Die Seite des An- und Fürsichseins im glaubenden Bewußtsein ist sein absoluter Gegenstand, dessen Inhalt und Bestimmung sich ergeben hat. Denn er ist nach dem Begriffe des Glaubens nichts anderes als die in die Allgemeinheit des reinen Bewußtseins erhobene reale Welt. Die Gliederung der letzteren macht daher auch die Organisation der ersteren aus, nur daß die Teile in dieser in ihrer Begeistung sich nicht entfremden, sondern an und für sich seiende Wesen, in sich zurückgekehrte und bei sich selbst bleibende Geister sind." „Sie nach der äußeren Bestimmung ihrer Form kurz zu nennen, so ist, wie in der Welt der Bildung die Staatsmacht oder das Gute das Erste war, auch hier das Erste das absolute Wesen, der an und für sich seiende Geist, insofern er die einfache ewige Substanz ist. In der Realisierung ihres Begriffs, Geist zu sein, geht sie in das Sein für anderes über, ihre Sichselbstgleichheit wird zum wirklichen sich aufopfernden absoluten Wesen, es wird zum Selbst, aber zum vergänglichen Selbst. Daher ist das dritte die Rückkehr des entfremdeten Selbst und der erniedrigten Substanz in ihre erste Einfachheit, erst auf diese Weise ist sie als Geist vorgestellt."[1]

Wenn aber das glaubende Bewußtsein dazu gelangt ist, Gott als Geist vorzustellen, so kann auch die religiöse Andacht nicht dabei stehen bleiben, nur an Gott zu denken und sich in diese Vorstellung gläubig zu versenken, sondern sie muß dazu fortschreiten, daß Gott wirklich gedacht wird (zum Gedachtwerden Gottes), und es muß aus dem Glauben als dessen Folge und Frucht die reine Einsicht hervorgehen. Darum heißt das Thema: „Der Glaube und die reine Einsicht", welche beide das reine Bewußtsein in sich begreift. Weil dieses die Flucht aus der Wirklichkeit in eine jenseitige Welt ist, darum ist es Glaube; weil es Bewußtsein des Wesens, d. h. des einfachen Innern ist, darum ist es Denken. Dieses ist „das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird". Wie das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein, so muß auch das glaubende Bewußtsein zur selbstbewußten Vernunft fortschreiten: eben darin besteht die reine Einsicht. „Sie ist nicht nur die Gewißheit der selbstbewußten Vernunft, alle Wahrheit zu sein, sondern sie weiß, daß sie dies ist." „Diese reine Einsicht ist also der Geist, der allem Be-

[1] Ebendas. S. 389 u. 390.

wußtsein zuruft: seid für euch selbst, was ihr alle an euch selbst seid, — vernünftig."[1]

5. Die Aufklärung.

Die Einsicht ist zwar die Folge und Frucht des Glaubens und der ihm inwohnenden Gedanken, aber sie muß als Einsicht dem Zustande des glaubenden Bewußtseins entgegentreten, dieses als ihr Gegenteil, als falsche Einsicht, als Irrtum und Vorurteil, d. h. als Aberglauben auffassen und als solchen bekämpfen: in dieser ihrer Entgegensetzung und Verbreitung wird die reine Einsicht zur Aufklärung. Es ist die Frage, welcher Art der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben ist, und worin ihre Wahrheit besteht?[2]

1. In der ersten Form geht die Aufklärung Hand in Hand mit jenem zerreißenden und zerrissenen Bewußtsein, welches die herrschenden Zustände der Wirklichkeit, darunter auch die Glaubenszustände geistreich und witzig, ätzend und auflösend beurteilt und beredet, auf welchem Wege sich die Aufklärung gleich einem penetranten Dufte unmerklich ausbreitet und das glaubende Bewußtsein ansteckt. So hat die Aufklärung gar nicht nötig, als eine besondere Einsicht über die Welt der Bildung aufzutreten; „diese hat vielmehr selbst das schmerzlichste Gefühl und die wahrste Einsicht über sich selbst, das Gefühl, die Auflösung alles sich Befestigenden, durch alle Momente ihres Daseins hindurch gerädert und an allen Knochen zerschlagen zu sein; ebenso ist sie die Sprache dieses Gefühls und die beurteilende geistreiche Rede über alle Seiten ihres Zustandes".[3] Der Duft der Aufklärung, überall eindringend, wirkt so allmählich, daß die Ansteckung erst gemerkt wird, nachdem sie geschehen ist, wie Rameaus Neffe diesen Übergang vom Glauben zum Unglauben, der dem Götzen den Hals bricht, schildert: «An einem schönen Morgen gibt sie mit dem Ellbogen dem Kameraden einen Schubb, und Bautz! Baradautz! der Götze liegt am Boden». „An einem schönen Morgen, dessen Mittag nicht blutig ist, wenn die Ansteckung alle Organe des geistigen Lebens durchdrungen hat; nur das Gedächtnis bewahrt dann noch als eine, man weiß nicht wie, vergangene Geschichte die tote Weise der vorigen Gestalt des Geistes auf; und die

[1] Ebendas. S. 388, S. 391—393.

[2] Ebendas. II. Die Aufklärung. S. 393—426. a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben. S. 395—419. b. Die Wahrheit der Aufklärung. S. 419—426. — [3] Ebendas. S. 393.

neue für die Anbetung erhöhte Schlange der Weisheit hat auf diese Weise nur eine welke Haut schmerzlos abgestreift."[1]

2. In der zweiten Form erscheint die Aufklärung nicht mehr gleich einem Duft, der sich in der Stille verbreitet und ihr Gegenteil geräuschlos überwältigt, sondern im lauten und lärmenden Kampf mit dem Glauben, den sie als einen falschen Glauben, als Aberglauben verschreit, als ein Reich des Irrtums und der Vorurteile, als Lug und Trug, wodurch man die große Masse betört hat und im Zustande der Unterdrückung hält. Dahinter steht in böser Absicht eine betrügerische Priesterschaft im Bunde mit den weltlichen Herrschern, beide aus Eigennutz, aus Habgier und Herrschsucht vereinigt und verschworen, das Volk zu täuschen, zu verdummen und in der Geistesverdunkelung zu erhalten. Daher richtet sich der Kampf der Aufklärung nach drei Seiten, sie kämpft gegen die Volksreligion, gegen die Priesterschaft und gegen die Despoten: gegen Dummheit, Betrug und Unterdrückung.

3. Dies ist nun gleichsam das Dogma oder die fable convenue der Aufklärung, nach welcher der Ursprung der Religion in lauter Lügen und unlauteren Zwecken bestehen soll. Diese Ansicht aber ist grundfalsch, und zwar vom Standpunkte der Aufklärung selbst, die es ja der Volksreligion zum Vorwurfe macht, daß in seinem Glauben an Gott das Volk sein eigenes Wesen vorstelle. Darüber aber, was das Wesen eines Volkes ist und ihm als solches erscheint, gibt es keine Täuschung. Man kann Messing für Gold, falsche Wechsel für echte ausgeben und einzelne Begebenheiten erlügen oder verfälschen, aber man kann einem Volke nicht das Bewußtsein über sein Wesen, nicht die Gewißheit seiner selbst anlügen. „Wenn die allgemeine Frage aufgestellt worden ist, ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen, so müßte in der Tat die Antwort sein, daß die Frage nichts tauge, weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuschen."[2] Es ist daher eine Lüge, und zwar eine bewußte, wenn die Aufklärung von der Volksreligion behauptet, daß sie ihrem Wesen und Ursprunge nach Lüge sei. Hieraus erklärt sich, daß und warum der Volksreligion in ihrem richtigen Selbstgefühl die Aufklärung selbst als Lüge erscheint.

4. Was die Eigenschaften der Volksreligion näher betrifft, so

---

[1] Ebendas. S. 397 u. 398. — Goethes Werke. Bd. XXIII. S. 211 flgd.

[2] Hegel. Werke. II. S. 398—402.

sind auch hier drei Seiten, welche die Aufklärung ins Auge faßt und bekämpft: die Glaubensobjekte, die Glaubensgründe und der Glaubens- oder Gottesdienst, anders ausgedrückt: die religiösen Gegenstände, das religiöse Wissen und das religiöse Tun (Kultus). Was sie in allen drei Beziehungen bekämpft, ist das abergläubische Wesen, welches in Ansehung der Vorstellung von Gott als Anthropomorphisierung hervortritt, in Ansehung der Glaubensgründe oder des religiösen Wissens in dem blinden Vertrauen auf einzelne, sogenannte historische Nachrichten oder Zeugnisse besteht, endlich in Ansehung des religiösen Tuns oder des Kultus sich in der Verehrung einzelner sinnlicher Dinge, wie Stein- und Holzblöcke, eines Stückchen Brotteigs usf., kurzgesagt in dem „Hokuspokus taschenspielerischer Priester" darstellt. Auch erscheint es der Aufklärung unzweckmäßig und unrecht, daß sich das religiöse Tun in einzelnen äußerlichen Opfern, wie in gewissen Besitzesentäußerungen, gewissen Enthaltungen, Fasten u. dgl. offenbaren soll.

Darin besteht durchgängig der Unwert, das Unrecht und die Ohnmacht der Aufklärung gegenüber der Volksreligion, daß sie in deren Bewußtsein nicht einzudringen, nicht aus diesem heraus zu urteilen versteht, sondern von außen hereinredet und deshalb in ihren Urteilen und Verurteilungen das Objekt nicht trifft, vielmehr in den Augen der Volksreligion als Verdrehung und Lüge erscheint.

Die Anthropomorphisierung Gottes, welche die Aufklärung verwirft, gründet sich in der Volksreligion auf das tiefe und wahre Bedürfnis nach der Lebendigkeit Gottes, ohne welche von einer Inkarnation und Innerweltlichkeit Gottes nicht die Rede sein kann. Die Aufklärung aber, die alle Verendlichung Gottes, alle anthropomorphischen Bestimmtheiten, die ihm zugeschrieben werden, als „ein sträfliches Beilager" verurteilt, aus dem die Ungeheuer des Aberglaubens geboren werden, läßt von Gott nichts übrig als ein „Vakuum", als das sogenannte höchste prädikatlose Wesen, «l'être suprême», der Ausdünstung eines Gases vergleichbar, wie die Aufklärung selbst jenem unaufhaltsam sich ausbreitenden Duft. In dieser leeren Vorstellung von Gott liegt, was man „die Plattheit" der Aufklärung nennt, und das Geständnis dieser Plattheit.[1]

5. Jene Nachrichten und Zeugnisse biblischer und legendarischer Art werden von seiten der Aufklärung gleich Zeitungsnachrichten

[1] Ebendas. S. 408, S. 411—413. Vgl. S. 429.

geschätzt, woraus wir die Kenntnis gewisser Begebenheiten schöpfen, während sie dem religiösen Bewußtsein nicht zur Quelle, sondern zur Bestätigung seines Glaubens dienen, der viel zu tief wurzelt, um von der Zufälligkeit solcher Nachrichten, ihrer Aufzeichnung, Aufbewahrung, Übertragung usf. abhängig zu sein. Wenn das religiöse Bewußtsein dazu fortgeht, diese Nachrichten als Glaubensquelle anzusehen und als solche zu prüfen, so ist es schon von der Aufklärung angesteckt und verführt.[1]

6. Die Aufklärung weiß das religiöse Tun nur nach Abzug seines religiösen Charakters zu schätzen, welchen letzteren sie nicht versteht; daher behält sie nichts übrig als ein äußeres Handeln, dessen Unzweckmäßigkeit und Unrichtigkeit sie verwirft; sie sieht in der Hostie ein Stückchen Brotteig, im Opfern und Fasten Entsagungen, die den Zwecken und Rechten des natürlichen Individuums Abbruch tun. Wenn das religiöse Bewußtsein das Bedürfnis fühlt, sich über seine natürliche Einzelnheit zu erheben und deshalb sich gewisse natürliche Genüsse und Vergnügungen zu versagen, auch etwas von den Mitteln dazu freiwillig aufzugeben, so kann es in dieser Absicht, also in seinem Sinn nicht zweckmäßiger und richtiger handeln als zu opfern und zu fasten.

7. Hier ist der Punkt, in welchem Religion und Aufklärung sich widereinander zuspitzen. Nach der Aufklärung ist das natürliche Individuum, der Mensch als bewußtes Tier der Schöpfungszweck; nach dem Glauben ist die Überwindung und Aufopferung des natürlichen Menschen der Religionszweck.

Der Mensch lebt, um glücklich zu sein, um sich seiner und der Welt zu erfreuen, um soviel Vergnügen und Ergötzen als möglich zu erleben, um alle Dinge zu nützen und selbst wieder sich zum gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen. „Er ist, wie er unmittelbar ist, als natürliches Bewußtsein an sich, gut, als Einzelnes absolut, und anderes ist für ihn, und zwar, da für ihn als das seiner bewußte Tier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, ist Alles für sein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn geschaffenen Garten umher. — Er muß auch vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen gepflückt haben; er besitzt darin einen Nutzen, der ihn von allem

[1] Ebendas. S. 406.

andern unterscheidet, denn zufälligerweise ist seine an sich gute Natur auch so beschaffen, daß ihr das Übermaß der Ergötzlichkeit Schaden tut" usf.

Das menschliche Dasein ist voller Nutzen in aktivem wie passivem Sinn. Noch nützlicher ist die Erkenntnis, da sie den Menschen vor Schaden bewahrt und ihm die Freuden des Daseins sichert. Und da alles Dasein von Gott kommt, in der Beziehung des Menschen zu Gott aber die Religion besteht, die einer solchen beglückenden Lebensanschauung zugrunde liegt, so ist die Religion unter allen Nützlichkeiten das Allernützlichste, denn sie ist der reine Nutzen selbst, sie ist dies Bestehen aller Dinge oder ihr An- und Fürsichsein und das Fallen aller Dinge oder ihr „Sein für anderes".[1] So denkt die Aufklärung, und eben diese Auffassung, welche die Religion nach ihrem Nützlichkeitswerte abschätzt, ist in den Augen dieser schlechthin abscheulich.[2]

8. Indessen herrscht zwischen Religion und Aufklärung ein Rechtsstreit, der nicht bloß nach dem Sinn und Interesse der Religion ausgetragen und entschieden werden darf. Dies hieße die Partei zum Richter machen. In dem schönen und harmonischen Reiche des sittlichen Geistes lag der Gegensatz des göttlichen und des menschlichen Gesetzes, woraus ein tragischer Konflikt hervorging, der den Untergang dieser Welt herbeiführte. In der Welt des sich entfremdeten Geistes und dem zerklüfteten Reiche der Bildung erhebt sich der Gegensatz zwischen Religion und Aufklärung, zwischen dem göttlichen Rechte jener und dem menschlichen Rechte dieser, woraus auch eine Tragödie hervorgeht, in welcher die Welt des sich entfremdeten Geistes und der zerrissenen Bildung ein Ende mit Schrecken nimmt.

Es handelt sich um den Entwicklungsgang und die Erhebungen des menschlichen Bewußtseins: hier steht die siegreiche Gewalt stets auf seiten des menschlichen Rechts. Dies gilt auch von dem menschlichen Rechte der Aufklärung. Und diese Gewalt ist um so siegreicher und unwiderstehlicher, als in der Religion und dem religiösen Bewußtsein selbst beide Seiten und beide Rechte, das göttliche und menschliche, enthalten sind und miteinander kämpfen. Das glaubende Bewußtsein lebt in zwei Welten, im Jenseits und Diesseits, im Himmel und auf Erden, nicht etwa mit gleich geteilten,

[1] Ebendas. S. 410 u. 411. — [2] Ebendas. S. 412.

sondern mit so ungleich geteilten Interessen, daß deren Übergewicht in das irdische Diesseits fällt: es opfert etwas von seiner Habe und seinen Genüssen, — nicht alles, nur etwas, nur ein wenig, — um mit desto größerer Sicherheit alles andere behalten und genießen zu können. Seine Entsagungen sind, bei Licht betrachtet, Versicherungen, seine Opfer sind Erwerbungen, wohl angelegte, zinstragende Kapitale. Bei Licht betrachtet! Eben dieses Licht hat die Aufklärung angezündet, hält es in der Hand und durchleuchtet das religiöse Bewußtsein bis in alle seine Winkel. Alle Entsagungen, sie mögen so groß oder so gering sein, wie sie wollen, alles Fasten und Kasteien, selbst die Entmannung eines Origenes, helfen nichts gegen die Welt, die im Innern sitzt, d. i. die Begehrlichkeit und die Begierde nach Lust. Es ist naiv zu meinen, daß man auf solche Art, durch ein äußeres Tun oder Nichttun imstande sei, die Beschaffenheit des Willens zu ändern. „Die Handlung selbst erweist sich als ein äußerliches und einzelnes Tun, die Begierde aber ist innerlich eingewurzelt und ein Allgemeines; ihre Lust verschwindet weder mit dem Werkzeuge noch durch einzelne Entbehrung.“[1]

Im Hinblick auf dieses widerspruchsvolle Doppelleben, welches der Glaube führt, sagt Hegel: „Das glaubende Bewußtsein führt doppeltes Maß und Gewicht, es hat zweierlei Augen, zweierlei Ohren, zweierlei Zunge und Sprache, es hat alle Vorstellungen verdoppelt, ohne diese Doppelsinnigkeit zu vergleichen. Oder der Glaube lebt in zweierlei Wahrnehmungen, der einen, der Wahrnehmung des schlafenden, rein in begrifflosen Gedanken, der andern des wachen, rein in der sinnlichen Wirklichkeit lebenden Bewußtseins, und in jeder führt er eine eigene Haushaltung. — Die Aufklärung beleuchtet jene himmlische Welt mit den Vorstellungen der sinnlichen und zeigte jener diese Endlichkeit auf, die der Glauben nicht verleugnen kann, weil er Selbstbewußtsein und hiermit die Einheit ist, welcher beide Vorstellungsweisen angehören, und worin sie nicht auseinanderfallen; denn sie gehören demselben untrennbaren einfachen Selbst an, in welches er übergegangen ist.“ „Er ist aus seinem Reiche vertrieben, oder dies Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung desselben das wache Bewußtsein an sich riß und seine Teile alle der Erde als ihr Eigentum vindizierte und zurückgab.“[2]

[1] Ebendas. S. 412—417. — [2] Ebendas. S. 418.

9. Das Jenseits ist leer geworden. Es bleibt dem im Kampf mit der Aufklärung besiegten Glauben nichts übrig als die Sehnsucht nach einem leeren Jenseits, d. h. ein bloßes Sehnen. Der Glaube ist aus dem Kampf mit der Aufklärung als aufgeklärter Glaube hervorgegangen: er ist die unbefriedigte Aufklärung, die Aufklärung ist die befriedigte. Wir haben nicht mehr den Gegensatz zwischen Religion und Aufklärung, sondern nur noch den zwischen den beiden Arten der Aufklärung, der unbefriedigten und befriedigten. Es gibt nichts als Aufklärung. Die Frage heißt: worin besteht deren Wahrheit und notwendiges Ergebnis?[1]

Die siegreiche Aufklärung teilt sich nunmehr in zwei Parteien, denn darin zeigt und bewährt sich ihr Sieg, daß ihr Gegner und Feind nicht mehr ihr gegenüber und außerhalb ihrer steht, sondern innerhalb. „Eine Partei bewährt sich erst dadurch als die siegende, daß sie in zwei Parteien zerfällt, denn dadurch zeigt sie das Prinzip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen, und hiermit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat." „So daß also die in einer Partei entstehende Zwietracht, welche ein Unglück scheint, vielmehr ihr Glück beweist."[2]

Die Frage, in welcher die Parteien sich scheiden, betrifft das absolute Wesen, jenseits und unabhängig von allem Bewußtsein, dieses eigenschafts- und prädikatlose Wesen: ob dasselbe als Gott ohne alle anthropomorphische Bestimmtheiten, d. h. als das höchste Wesen (l'être suprême) oder ob es als Körper ohne alle sinnliche Beschaffenheiten (Sensationen), d. h. als Materie gefaßt werden soll? Demnach unterscheiden sich die beiden Parteien der Aufklärung: die gläubige und ungläubige, jene ist die deistisch, diese ist die materialistisch gesinnte Aufklärung. Der herrschende Begriff der Aufklärung, den beide Parteien bejahen und fordern, ist, wie wir schon oben gezeigt haben, der des Nützlichen, d. i. die Beziehung aller Dinge, Gottes und der Welt, auf das menschliche Wohl und dadurch auf den menschlichen Willen, der in seiner völlig uneingeschränkten Freiheit für souverän erklärt und auf den Thron der Welt erhoben wird.

Die absolute Freiheit hat nichts, das außer ihr wäre und unabhängig von ihr: der Gegensatz einer jenseitigen und diesseitigen Welt hat aufgehört zu gelten. „Wahrheit wie Gegenwart und Wirklichkeit

[1] Ebendas. S. 419. — [2] Ebendas. S. 420 u. 421.

sind vereinigt. Beide Welten sind versöhnt und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt." Der Gegensatz, der sich jetzt auftut, besteht zwischen der absoluten Freiheit und dem Reiche der Bildung mit allen seinen Unterschieden und Ungleichheiten. „Indem die Gegensätze auf die Spitze des Begriffs herausgetreten sind, wird dies die nächste Stufe sein, daß sie zusammenstürzen und die Aufklärung die Früchte ihrer Taten erfährt."[1]

II. Die absolute Freiheit und der Schrecken.[2]

1. Die Gleichheit und die Vernichtung.

Wir müssen sogleich an jenes Grunddogma der Aufklärung erinnern, daß der einzelne Mensch, wie er aus der Hand der Natur hervorgeht, unverkünstelt und unverdorben durch die der Bildung, gut ist und bestimmt, in der Welt als dem Garten Gottes zu wandeln und lauter Freude an sich, der Welt und seinen Mitmenschen zu erleben, beglückt und beglückend. Dies hat zwar der aufklärungsfeindliche Glaube verneint und bestritten, aber die aufklärungsfreundliche Religion, d. i. die religiöse, deistisch gesinnte Aufklärung, um so stärker bekräftigt und auf dieses Dogma eine enthusiastisch erhöhte und feurig bewegte Lebensanschauung gegründet, die sich unaufhaltsam der Gemüter bemächtigt hat. Wir reden von J. J. Rousseau, den Hegel nicht nennt, der ihm aber hier und an den oben angeführten Stellen seiner Phänomenologie ohne Zweifel vor Augen stand.

Aus diesem Glauben an die Wahrheit des natürlichen Menschen erwächst die Überzeugung von der Ungerechtigkeit aller Differenzierung der Individuen durch Entwicklung, Bildung, soziale Abstufung, Standesunterschiede usf., kurzgesagt der Glaube, daß die Menschen von Natur gleich seien und daß alle ihre Ungleichheiten im Reiche der Bildung unter der Herrschaft der Staatsmacht und des Reichtums, alle diese Ungleichheiten an Besitz und Rang, zu den verdorbenen Zuständen und den verderblichen Übeln gehören, welche man ausrotten müsse. Zu der Freiheit kommt die Gleichheit, zu der «Liberté» die «Égalité». Beide verhalten sich, wie Grund und Folge. Die absolute Freiheit besteht im Gleichmachen, im Vertilgen der Unterschiede, in dieser wirklichen Umwälzung der Wirklichkeit, d. h. in der Revolution. „In dieser absoluten Freiheit sind also

[1] Ebendas. S. 425 u. 426. — [2] Ebendas. S. 426—436.

alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worein sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtsein, das einem solchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben; sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk." „Dies einzelne Bewußtsein ist sich seiner ebenso unmittelbar als allgemeinen Willens bewußt, es ist sich bewußt, daß sein Gegenstand von ihm gegebenes Gesetz und von ihm vollbrachtes Werk ist; in Tätigkeit übergehend und Gegenständlichkeit erschaffend, macht es nichts Einzelnes, sondern nur Gesetze und Staatsaktionen."[1]

Die allgemeine Freiheit läßt sich nicht teilen, besondern und unterordnen, sie besteht nicht im Gehorsam gegen selbstgegebene Gesetze, denn diese Gesetze sind nur mittelbar selbstgegebene, da sie von den Repräsentanten oder Vertretern der einzelnen Individuen herrühren; aber das natürliche Individuum „läßt sich nicht durch seine Repräsentation beim Gesetzgeben und allgemeinen Tun um die Wirklichkeit betrügen, nicht um die Wirklichkeit, selbst das Gesetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk, sondern das Allgemeine selbst zu vollbringen; denn wobei das Selbst nur repräsentiert und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht". Die absolute Freiheit gehört dem einzelnen natürlichen Menschen. Auf diesen Punkt, bis zu welchem die Aufklärung führt und fortschreitet, kommt es wesentlich an. Die Folge, wie sie Hegel treffend bezeichnet, ist einleuchtend: „Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Tun: sie ist nur die Furie des Verschwindens."[2]

2. Die Faktion und die Schuld.

Nun aber kann die Staatsgewalt nicht bei allen Individuen ohne Unterschied, sondern nur bei einigen sein, wodurch der Unterschied zwischen Regierenden und Regierten immer wieder hervortritt und sich immer von neuem eine Ungleichheit erzeugt, die im Sinne der absoluten Freiheit, die jedem einzelnen und allen ohne Unterschied zugehört, als eine schreiende Ungerechtigkeit erscheint, welche alsbald durch den Sturz der regierenden Partei zu vertilgen ist. Es gibt hier eigentlich keine Parteien, die durch das gemeinsame patriotische Interesse zusammengehalten sind, sondern nur Fak-

[1] Ebendas. S. 429 u. 430. — [2] Ebendas. S. 431.

tionen, deren eine im Siege begriffen ist, die anderen im Aufruhr. Und so besteht der Revolutionsstaat in einer fortwährenden Umwälzung, die eine Faktion wird nach oben gewälzt, die andere kommt unter die Räder. „Die siegende Faktion nur heißt Regierung, und eben darin, daß sie Faktion ist, liegt unmittelbar die Notwendigkeit ihres Untergangs; und daß sie Regierung ist, dies macht sie umgekehrt zur Faktion und schuldig."

So zerfällt der Revolutionsstaat immer von neuem in Gegensätze, die man nicht Parteien nennen kann, denn sie sind Faktionen und verhalten sich als Sieger und Besiegte. Die Sieger sehen in den Besiegten nicht ihre Genossen und Mitbürger, sondern nur ihre zu vertilgenden Feinde. Der Wille der Sieger heißt vae victis! In diesem Willen zur Vernichtung besteht, wie Hegel treffend sagt, „die Furie des Verschwindens". Die siegende Faktion ist der wirkliche allgemeine Wille, welcher regiert; ihr gegenüber und entgegen steht der unwirkliche allgemeine Wille, der nicht in Taten und Werken, sondern nur in Gesinnungen und Absichten besteht, in allerhand staatsfeindlichen Gesinnungen. Die siegreiche Partei ist schuldig, denn sie regiert und begeht dadurch ein Verbrechen an der allgemeinen Gleichheit, die sich auf die absolute Freiheit gründet. Die Gegner sind schuldig, denn sie stehen im Verdacht einer staatsfeindlichen, wider die siegreiche Faktion aufrührerischen Gesinnung. Verdächtig sein heißt jetzt schuldig sein. Verdacht ist Schuld und wird als solche behandelt, d. h. vertilgt: darin besteht die Herrschaft des Schreckens oder der Terrorismus. „Verdächtig werden tritt daher an die Stelle oder hat die Bedeutung und Wirkung des Schuldigseins, und die äußerliche Reaktion gegen diese Wirklichkeit, die in dem einfachen Innern der Absicht liegt, besteht in dem trockenen Vertilgen dieses seienden Selbst, an dem nichts sonst wegzunehmen ist, als nur sein Sein selbst."[1]

3. Schrecken und Tod.

Jenes Grunddogma der Aufklärung, daß die Menschen von Natur gleich sind und durch die Kultur ungleich gemacht werden, ist grundfalsch: sie sind von Natur ungleich und kommen, bei fortschreitender Differenzierung, auf dem Wege der Kultur und der sittlichen Organisationen zu der wechselseitigen Anerkennung und moralischen Geltung, worin das Maß der erreichbaren und gesetzlichen

[1] Ebendas. S. 433.

Gleichheit besteht. Aber die absolute Freiheit fordert die natürliche Gleichheit, und da ihr das Gegenteil beständig im Wege steht und widerstrebt, nämlich die Ungleichheit der wirklichen Individuen, so sieht sich die absolute Freiheit genötigt, diese Wirklichkeit zu vertilgen und die wegen der Ungleichheit ihrer Gesinnungen verdächtigen Individuen zu töten. Gleichmachen heißt die Köpfe abschneiden, denn diese bergen die Ungleichheiten der Begabungen, Kenntnisse, Gesinnungen, Einbildungen usf. Wie die Friseure die Haare schneiden und gleichmachen, so hat die französische Revolution den Staat frisiert, in der Erwartung, daß die Schrecken des Todes die Ungleichheiten der Gesinnungen bis auf die letzten Spuren verscheuchen werden. Um die Menschen zu egalisieren, hat man sie dekapitiert und die Köpfe abgeschnitten, wie man Haare abschneidet. Nie in der Welt ist der Tod bedeutungsloser gewesen. „Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts, er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers. In der Plattheit dieser Silbe besteht die Weisheit der Regierung, der Verstand des allgemeinen Willens, sich zu vollbringen."[1]

Indem Hegel die absolute Freiheit und den Schrecken als die Folgen der Aufklärung schildert, als den Zustand, worin die Aufklärung die Früchte ihrer Taten erfährt, und in den angeführten Worten den Wahnsinn und die Öde der Gleichheitsmacherei vortrefflich kennzeichnet, hat er offenbar die französische Revolution, Rousseau, Robespierre, das Jahr 1793 vor Augen, ohne irgendeinen Namen zu nennen, woraus von neuem erhellt, daß es ihm in der Phänomenologie nicht um das Historisieren der Standpunkte des Bewußtseins zu tun war, sondern um deren Entdeckung und Darlegung. Und wer steht denn davor, daß der Aberglaube an die natürliche Gleichheit der Menschen in einer vom Klassenhaß fanatisierten Welt nicht wiederkehrt und mit ihm die wahnsinnige Methode des Egalisierens, diese Furie des Verschwindens?

Wir haben schon zu wiederholten Malen erfahren, welches große Gewicht Hegel darauf legt, daß ein Bewußtsein durch die Todesfurcht hindurchgegangen ist und den Tod, diesen seinen absoluten Herrn,

[1] Ebendas. S. 432. Vgl. S. 435.

zu fühlen bekommen hat. Dies gilt nun auch von dem Selbstbewußtsein, welches in der Schreckenszeit den Tod gleichsam durchlebt und die Nichtigkeit seiner eigenen Individualität täglich von Augen gesehen hat. „Diese, welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes, empfunden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die Massen und kehren zu einem geteilten und beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück.“[1]

Die absolute Freiheit und der allgemeine Wille fällt nicht mehr mit dem einzelnen Selbst und dessen unmittelbarer Wirklichkeit zusammen; diese ist als aufgehoben zu betrachten, während die absolute Freiheit besteht, aber nicht mehr als der ungeläuterte Wille aller Einzelnen zu fassen ist, sondern als der uneigennützige oder reine Wille und dessen reines Selbstbewußtsein. „Es ist die neue Gestalt des *moralischen Geistes* entstanden.“

III. Der seiner selbst gewisse oder moralische Geist.

1. Die moralische Weltanschauung.[2]

Diese neue Gestalt des Bewußtseins, womit dessen vierte Hauptstufe sich vollendet, hat ihre historische Entwicklung in der kantischen Philosophie gefunden, welche Hegel im Laufe seiner Schriften hier, ohne sie zu nennen, zum drittenmal zum Gegenstande einer eingehenden Beurteilung gemacht hat, nachdem er sie früher in dem Aufsatz über „Glauben und Wissen“ und in dem über „die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ beurteilt hatte.[3] Um seiner Lehre den Sieg zu bereiten, mußte Hegel den Kampf gegen Schelling, Fichte und Kant führen. Gegen Fichte ging seine erste Schrift über die „Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie“, gegen Schelling die Vorrede der Phänomenologie, gegen Kant die drei genannten Abhandlungen, insbesondere in der Phänomenologie der Abschnitt über den seiner selbst gewissen Geist oder die Moralität.

Um gleich in aller Kürze zu sagen, was Hegel in aller Ausführlichkeit erörtert und in einer Reihe von Argumenten zerfasert hat,

---

[1] Ebendas. S. 434. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. IV. S. 282 flgd. Kap. VII. S. 327 flgd.

[2] Hegel. Werke. II. C. Der seiner selbst gewisse Geist; die Moralität. S. 437—492. a. Die moralische Weltanschauung. S. 438—448. — [3] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. III. S. 258—261. Kap. IV. S. 275—280.

so liegt das Hauptmotiv der Darstellung und Widerlegung der kantischen Moralphilosophie und des moralischen Geistes überhaupt in folgendem Punkt: die Moralität besteht in Forderungen, notwendigen und unbedingten Forderungen oder Postulaten, deren Erfüllung die Aufhebung und Vernichtung der Moralität ist. Die Moralität hat zu ihrem Ziel die Nichtmoralität! Daß der moralische Geist einen „Kreis von Postulaten“ beschreibt und sich darin bewegt, nennt Hegel „die moralische Weltanschauung“. Daß in diesen Postulaten „ein ganzes Nest der gedankenlosesten Widersprüche“ steckt (Kant hatte den kosmologischen Beweis „ein Nest dialektischer Anmaßungen“ genannt), nennt Hegel „die Verstellung“, da der moralische Geist durch das Bewußtsein der Widersprüche sich genötigt sieht, die Stellung der Forderungen immer wieder zu ändern, d. h. anders zu stellen oder zu verstellen. Das Wort ist doppelsinnig und deshalb gewählt. Das moralische Bewußtsein verstellt nicht bloß seine Positionen, sondern sich selbst, da es ihm mit den Behauptungen, die es aufstellt, nicht ernst sei und sein könne.[1]

Das Thema der moralischen Weltanschauung ist das Verhältnis zwischen der Moralität und der Welt. Da die moralischen Zwecke unbedingt gelten und auszuführen sind, so ist vorauszusetzen, daß zwischen der Moralität und der Welt, als dem Schauplatze des moralischen Handelns, kein Gegensatz besteht, sondern Übereinstimmung oder Harmonie. Diese Harmonie ist zu postulieren. Etwas postulieren heißt fordern, daß es als seiend gedacht werde. Die Harmonie der Moralität und der Welt ist das erste Postulat oder vielmehr das durchgängige Thema aller Postulate, in denen die moralische Weltanschauung besteht.

1. Das Thema aber ist dreifach. Die Welt steht dem moralischen Bewußtsein gegenüber als Außenwelt oder Natur, die ihre eigenen Gesetze befolgt und ihre eigenen Zwecke ausführt, unbekümmert um die moralischen. Die moralische Gesinnung ist zugleich persönliche und individuelle Überzeugung, daher die Ausführbarkeit und Ausführung der moralischen Zwecke einen Zustand individueller Befriedigung, tiefer und dauernder Beglückung mit sich führt, der die Harmonie von Moralität und Glückseligkeit ausmacht und zu der Harmonie von Moralität und Natur gehört: sie fällt in das Gebiet des ersten

[1] Ebendas. S. 441, 449.

Postulats und verhält sich zu diesem, wie der besondere Fall zum allgemeinen.[1]

2. Die Natur steht dem moralischen Bewußtsein nicht bloß als Außenwelt gegenüber, sondern ist in ihm selbst enthalten als seine eigene Natur, d. h. als Sinnlichkeit, als Triebe und Neigungen. So kommt zu dem ersten Postulat das zweite. Das Thema des ersten ist die Harmonie zwischen Moralität und Natur (Glückseligkeit), das des zweiten die Harmonie zwischen Moralität und Sinnlichkeit. Ohne die Geltung des ersten Postulats zerklüftet sich das Universum in zwei einander entgegengesetzte Welten: die Welt der Sittengesetze und die der Naturgesetze; ohne die Geltung des zweiten Postulats zerklüftet sich die menschliche Natur in zwei einander entgegengesetzte Gebiete: das der Pflichten und das der Triebe. Die Einheit der Weltordnung fordert die reale Geltung des ersten Postulats, die Einheit des moralischen Selbstbewußtseins fordert die reale Geltung des zweiten; oder anders ausgedrückt: die Harmonie von Moralität und Natur ist der Endzweck der Welt; die Harmonie von Moralität und Sinnlichkeit ist der Endzweck des moralischen Selbstbewußtseins. „Das erste Postulat war die Harmonie der Moralität und der gegenständlichen Natur, der Endzweck der Welt; das andere die Harmonie der Moralität und des sinnlichen Willens, der Endzweck des Selbstbewußtseins als solchen; das erste also die Harmonie in der Form des Ansich-, das andere in der Form des Fürsichseins. Was aber diese beiden extremen Endzwecke, die gedacht sind, als Mitte verbindet, ist die Bewegung des wirklichen Handelns selbst."[2]

3. Es ist ein drittes Postulat notwendig, welches die beiden Postulate, die beiden Harmonien, die beiden Endzwecke, die Weltordnung und das moralische Selbstbewußtsein vereinigt. Dieses letztere kennt nur einen Zweck: die reine Pflicht. „Es gibt nur Eine Tugend, nur Eine reine Pflicht, nur Eine Moralität."[3] In Beziehung aber auf Natur und Welt vervielfältigen sich die Pflichten und Sittengesetze; es entstehen eine Menge moralischer Verhältnisse, die zu ihrer Begründung und Heiligung ein anderes Bewußtsein als das menschliche voraussetzen und fordern. Dieses andere Bewußtsein ist „ein Herr und Beherrscher der Welt, der die Harmonie der Moralität und der Glückseligkeit hervorbringt und zugleich die Pflichten

---

[1] Ebendas. S. 438—441. — [2] Ebendas. S. 443. — [3] Ebendas. S. 455.

als viele heiligt".[1] In Vergleichung mit dem göttlichen Bewußtsein erscheint das menschliche durch seine Beschränktheit so unvollkommen, durch sein von der Sinnlichkeit affiziertes Wollen so unlauter, daß es die Glückseligkeit als eine nicht durch Würdigkeit verdiente, sondern nur aus freier Gnade geschenkte erwarten kann. Rein ist nur sein Denken. „Das absolute Wesen aber ist eben dies Gedachte und jenseits der Wirklichkeit Postulierte; es ist daher der Gedanke, in welchem das moralisch unvollkommene Wissen und Wollen für vollkommen gilt, hiermit auch, indem es dasselbe für vollwichtig nimmt, die Glückseligkeit nach der Würdigkeit, nämlich nach dem ihm zugeschriebenen Verdienst erteilt. Die Weltanschauung ist hierin vollendet."[2]

4. Hier aber treten uns schon die Widersprüche in der moralischen Weltanschauung entgegen. Die Moralität ist entweder ganz oder gar nicht, sie läßt sich nichts abbrechen. Sein oder Nichtsein! Entweder vollendete Moralität oder keine. Wenn Pflichtbewußtsein und Wirklichkeit, seine eigene Wirklichkeit nicht übereinstimmen, so gibt es kein moralisch vollendetes wirkliches Selbstbewußtsein, also überhaupt kein moralisch wirkliches.[3]

Dadurch wird das zweite Postulat erschüttert: die Harmonie der Moralität und der Sinnlichkeit. Da diese beiden einander fortwährend widerstreiten, so wird aus ihrer Harmonie eine Aufgabe, deren Lösung sich ins Unendliche hinausschiebt, obwohl ihr Inhalt reales Dasein verlangt. Das Individuum hat beständig daran zu arbeiten, seine Sinnlichkeit der Moralität gemäß zu machen und in dieser Richtung fortzuschreiten, obwohl es das Ziel nie erreichen kann und darf.[4]

Nun aber kann es dem moralischen Bewußtsein mit einer nie zu lösenden Aufgabe und mit einem nie zu erreichenden Ziele unmöglich ernst sein; daher muß es diese seine Positionen und sich selbst verstellen.

2. Die Verstellung.[5]

Niemals ist die moralische Weltanschauung der kantischen Philosophie auf eine solche Reihe gegen sie gekehrter, epigrammatischer Spitzen gestellt worden, als in diesem Abschnitte der Phänomenologie.

1. Die Glückseligkeit als Lohn der Würdigkeit gehört an das

[1] Ebendas. S. 445. — [2] Ebendas. S. 446. — [3] Ebendas. S. 448.
[4] Ebendas. S. 442. — [5] Ebendas. b. Die Verstellung. S. 449—460.

fernste Ziel der Zeiten. Und doch soll jede gegenwärtige Handlung gut und lauter sein; und doch ist jede gute Handlung eine Quelle der Befriedigung und des Glücks. So wird zur Gegenwart gemacht, was nicht in der Gegenwart sein sollte. Das Bewußtsein spricht es also durch die Tat aus, daß es mit dem Postulieren nicht Ernst ist.

2. Im Einzelnen und durch einzelne Handlungen geschieht in der Welt unendlich viel Gutes. Das moralische Bewußtsein aber schätzt die einzelnen Handlungen gering und schaut empor zu dem absolut Guten als dem erhabenen, über alles Einzelne weit hinausgestellten Endzwecke der Welt oder dem Weltbesten. Und so verstrickt sich das moralische Bewußtsein in folgenden Widerspruch: „Weil das allgemeine Beste ausgeführt werden soll, darum wird nichts Gutes getan".[1]

3. Alles moralische Handeln besteht im fortwährenden Kampf mit der Sinnlichkeit. Wie in jedem Kampf, so wird auch in diesem der endgültige Sieg erstrebt. Wie nach jedem Siege, so muß auch nach diesem der Kampf aufhören und darf nicht mehr fortbestehen. Daher dieser Widerspruch: „Weil das moralische Handeln der absolute Zweck ist, so ist der absolute Zweck, daß das moralische Handeln gar nicht vorhanden sei".[2]

4. Aber der Sieg oder die Vollendung der Moralität, da sie in keiner Gegenwart stattfinden darf, wird in eine künftige Welt als in eine neblichte Ferne hinausgerückt, wo nichts mehr genau zu unterscheiden ist, so daß in aller Gegenwart und Wirklichkeit die Moralität in Zwischen- und Mittelzuständen besteht, d. h. in einer unvollkommenen Moralität, die so gut ist als gar keine.

Da nun das moralische Bewußtsein im Bewußtsein des Kampfes mit und des Gegensatzes zu der Sinnlichkeit besteht, so ist mit dem absoluten Siege über die letztere am Ziele der Zeiten das moralische Bewußtsein und damit die Moralität selbst erloschen und aufgehoben. Setzen wir nun, daß von jenen Mittelzuständen zu diesem absoluten Ziele ein beständiges Fortschreiten stattfinde, so müßte diese fortschreitende Moralität sich mehr und mehr ihrem Untergange annähern, also ein beständiges Untergehen und Abnehmen sein.[3]

Sind aber alle Mittel- und Zwischenzustände unvollkommene Moralität und darum so gut als gar keine oder gleich der Nichtmoralität, so kann auch die Glückseligkeit nicht durch Würdigkeit ver-

[1] Ebendas. S. 451. — [2] Ebendas. S. 452. — [3] Ebendas. S. 454.

dient, sondern nur aus freier Gnade empfangen werden, d. h. sie wird nicht verdient und erworben, sondern nur erwartet und erhofft. „Die Nichtmoralität spricht eben hierin aus, was sie ist, — daß es nicht um die Moralität, sondern um die Glückseligkeit an und für sich ohne Beziehung auf jene zu tun ist.“[1]

Es kann darum auch füglich nicht die Rede sein von einer Disharmonie der Moralität und Glückseligkeit in der gegenwärtigen Welt, worin die Güter und Genüsse so ungerecht verteilt seien, daß es dem Guten schlecht und dem Schlechten gut gehe. Wer ist hier gut oder schlecht zu nennen, da doch die Nichtmoralität herrscht, und zwar ohne Ausnahme? „Der Sinn und Inhalt des Urteils der Erfahrung ist dadurch allein dieser, daß einigen die Glückseligkeit an und für sich nicht zukommen sollte, d. h. er ist Neid, der sich zum Deckmantel die Moralität nimmt. Der Grund aber, warum anderen das sogenannte Glück zuteil werden sollte, ist die gute Freundschaft, die ihnen und sich selbst diese Gnade, d. h. diesen Zufall gönnt und wünscht.“[2]

Es gibt demnach keine Position des moralischen Bewußtseins, die durch die Nachweisung der ihr inwohnenden Widersprüche nicht zu erschüttern wäre, keine Bejahung, die nicht zurückgenommen, anders gestellt und verneint werden müßte, so daß es mit der Sache überhaupt nicht ernst zu nehmen ist. Der Hauptpunkt, welchen die hegelsche Kritik und Polemik trifft, und von dem sie nach allen Richtungen ausstrahlt, ist der Dualismus zwischen Moralität und Wirklichkeit, auf dem die ganze moralische Weltanschauung ruht, und gegen welchen sich eine neue Gestalt des moralischen Geistes erhebt.

3. Das Gewissen, die schöne Seele. Das Böse und seine Verzeihung.[3]

Daß es ein moralisches Bewußtsein gibt, und daß es keines gibt; daß wir genötigt sind, dasselbe zu bejahen und zu verneinen, bezeichnet Hegel als die Antinomie der moralischen Weltanschauung und begründet sie aus dem Dualismus zwischen Pflicht und Wirklichkeit, der die Pflicht unwirklich und jenseitig, das Bewußtsein der Moralität unwirksam und tatlos macht. Aus diesem tatlosen Zustande kehrt der moralische Geist in sich und seine Selbstgewißheit als die alleinige Quelle seiner Handlungen zurück: in seinem Selbst ist der Widerstreit zwischen Pflicht und Wirklichkeit aufgelöst, der Dualismus beider getilgt, es ist sich des Rechten und Guten unmittelbar

[1] Ebendas. S. 455. — [2] Ebendas. S. 455 u. 456. — [3] Ebendas. c. Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung. S. 460—491.

bewußt und tut es, ohne sich viel mit Reflexionen und allerhand Erwägungen zu plagen: Seine Pflichten sind seine Überzeugungen, seine Neigungen und Triebfedern. Da kann von einem Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Pflicht und Neigung nicht mehr die Rede sein. Es heißt jetzt nicht mehr: „ich habe die Überzeugung, daß ich die Pflicht erfüllen soll um der Pflicht willen", sondern es heißt: „ich habe die Pflicht, nach meiner Überzeugung zu handeln, nach meinem besten Wissen und Gewissen, weil es mein Wissen und meine Überzeugung ist".

Diese Gestalt des moralischen Geistes, um ihr das Wort aus dem Munde zu nehmen, ist „das Gewissen". Das Gewissen urteilt von der Pflicht, wie Jesus vom Sabbath: Der Mensch ist nicht um des Sabbaths willen, sondern der Sabbath ist um des Menschen willen. „Die Pflicht ist nicht mehr das dem Selbst gegenübertretende Allgemeine, sondern ist gewußt, in dieser Getrenntheit kein Gelten zu haben; es ist jetzt das Gesetz, das um des Selbsts willen, nicht um dessen willen das Selbst ist."[1] Dies war es, was Fr. H. Jacobi wider die kantische Moralphilosophie in seinem Brief an Fichte (1799) gesagt hatte; und es ist der Standpunkt Jacobis, welchen Hegel, ohne ihn zu nennen, an dieser Stelle seiner Phänomenologie, in der Charakteristik des Gewissens und der moralischen Schönseligkeit vor Augen hat, wohl eingedenk seiner Beurteilung der jacobischen Philosophie in der Abhandlung über „Glauben und Wissen".[2]

Das Gewissen, welches in Rede steht, ist also keineswegs das gemeine Pflichtbewußtsein, das alle unsere Handlungen richtet, ob sie pflichtmäßig oder pflichtwidrig sind, sondern die Selbstgewißheit einer sich ihres Wertes vollbewußten Individualität, deren Selbstbestimmungen, weil sie die ihrigen sind, gar nicht anders sein können als pflichtmäßig. „Dieses Gewissen ist von jedem Inhalt überhaupt frei; es absolviert sich von jeder bestimmten Pflicht, die als Gesetz gelten soll; in der Kraft der Gewißheit seiner selbst hat es die Majestät der absoluten Autarkie, zu binden und zu lösen." „Das Gewissen also in der Majestät seiner Erhabenheit über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht legt den beliebigen Inhalt in sein Wissen und Wollen; es ist die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß";

[1] Ebendas. S. 465.
[2] Vgl. oben Buch II. Kap. III. S. 261—265.

„sie ist ebenso der Gottesdienst in sich selbst, denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihrer eigenen Göttlichkeit".[1]

Dieses Gewissen ist schönselig, darum auch redselig und schönrednerisch. Da es sich vor allem um seine persönlichen, eigenen und eigentümlichen Überzeugungen handelt, die nicht jedermann hat und weiß, so besteht die Wahrheit derselben zunächst nicht sowohl in Taten, als in der Versicherung, daß man solche Überzeugungen hegt, in dem Aussprechen derselben, in dem Reden darüber, und ganz besonders darin, daß sich die gleichgearteten Seelen ihre Überzeugungen gegenseitig mitteilen und einander in ihrer Gewissenhaftigkeit bestärken, die mit den gemeinen Pflichtgefühlen und der ordinären Moralität nichts zu tun hat. „Der Geist und die Substanz ihrer Verbindung ist also die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit."[2]

Die kantische Moral gebietet: du sollst nicht lügen, nie und auf keine Art! Du sollst nicht töten! usf. Dagegen ereifert sich Jacobi in jenem Brief an Fichte: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der nichts will, zuwider lügen will, wie Desdemona sterbend log, lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades, morden will, wie Timoleon" usf. In diesem Zusammenhang redet er auch vom Ährenraufen am Sabbath, und wie der Sabbath sich zum Menschen verhalte. Hegel hat diese Stelle gepriesen, aber auch das Sprechen in der ersten Person „Ich bin" und „Ich will" nicht unbemerkt gelassen.[3] — Um die Art von Gewissen und Gewissenshoheit anschaulich zu machen, die sich gleichsam die moralische Schlüsselgewalt zuschreibt, ist das angeführte Beispiel vorzüglich.

Es liegt nun sehr nahe, daß in dieser moralischen Selbstbespiegelung die Eitelkeit wächst und das Bewußtsein sich lieber im Urteilen und Reden als im Handeln ergeht, um durch die Berührung mit der Wirklichkeit sich nicht die Toilette zu verderben und seine Reinheit zu beflecken. So entsteht aus dem Gewissen die schöne Seele (nicht im Sinn der goetheschen Bekenntnisse, sondern) in ihrer schwächlichen und scheuen Sentimentalität, welche duftet und verduftet. Diesem

[1] Hegel. Werke. II. S. 473, 477, 478. — [2] Ebendas. S. 478.
[3] Vgl. dieses Werk. S. 265.

Bewußtsein fehlt die Kraft der Entäußerung, „es lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken; und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharret in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst zu entsagen". „Der hohle Gegenstand, den es sich erzeugt, erfüllt es daher nun mit dem Bewußtsein der Leerheit, sein Tun ist das Sehnen", „in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine unglückliche, sogenannte schöne Seele verglimmt sie in sich und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst".[1]

Dem Gewissen, welches seinen Schwerpunkt nicht in den Begriff der Pflicht, sondern nur in seine persönlichen Überzeugungen und Willensrichtungen gelegt hat, bieten sich zwei Wege, die es zu seiner Selbstentfaltung ergreift: der eine führt durch das Aussprechen der Überzeugungen und das Versichern der eigenen Gewissenhaftigkeit zu jenem tatlosen Dasein der schönen Seele, die in sich verglimmt; der andere führt durch energisches Handeln aus eigensten Motiven und Triebfedern zu einer solchen Entgegensetzung gegen das allgemeine Bewußtsein und die gewöhnliche Pflichtmoral, daß dieses Gewissen auf eigene Faust als eigensinnig, eigennützig, im höchsten Grade selbstisch, kurzgesagt als böse Gesinnung erscheint, die in der Maske gewissenhafter Überzeugungen, unter dem Scheine des Rechten und Guten das Spiel einer zu entlarvenden Heuchelei treibt. „Es gesteht sich in der Tat als Böses durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengesetzt, nach seinem inneren Gesetz und Gewissen handle. Denn wäre dies Gesetz und Gewissen nicht das Gesetz seiner Einzelnheit und Willkür, so wäre es nicht etwas Inneres, Eigenes, sondern das allgemein Anerkannte. Wer darum sagt, daß er nach seinem Gesetz und Gewissen gegen die Andern handle, sagt in der Tat, daß er sie mißhandle."[2]

So entsteht der Gegensatz zwischen dem „bösen" und dem „beurteilenden Bewußtsein". Dieses, überall nach eigennützigen und schlechten Absichten spähend und stets entlarvungsbegierig, rechnet auch die großen Männer der Welt zu den bösen und schlechten, da sie ihre gewaltigen Zwecke ergriffen und vollführt haben, nicht nach der Richtschnur der gewöhnlichen Pflichtenmoral; sondern im Innersten davon bewegt, aus voller leidenschaftlicher Seele, haben

[1] Hegel. Werke. II. S. 480 u. 481. — [2] Ebendas. S. 481—483.

sie die große Sache so sehr zu der ihrigen, zu ihrer eigensten persönlichsten Angelegenheit gemacht, daß hier zwischen Eigennutz und Hingebung gar nicht unterschieden werden kann. Das beurteilende Bewußtsein unterscheidet auch nicht, sondern erklärt die Motive insgesamt für eigennützig, sie haben nur aus Ruhmsucht, Ehrgeiz, Glückseligkeitstrieb usf. gehandelt. „Es kann sich keine Handlung solchem Beurteilen entziehen, denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieser reine Zweck, ist das Unwirkliche; seine Wirklichkeit hat er in dem Tun der Individualität und die Handlung dadurch die Seite der Besonderheit an ihr. Es gibt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber, weil jener nicht ein Held, sondern weil dieser — der Kammerdiener ist, mit welchem jener nicht als Held, sondern als Essender, Trinkender, sich Kleidender, überhaupt in der Einzelnheit des Bedürfnisses und der Vorstellung zu tun hat. So gibt es für das Beurteilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelnheit der Individualität der allgemeinen Seite der Handlung entgegensetzen und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könne. Dies beurteilende Bewußtsein ist hiermit selbst niederträchtig, weil es die Handlung teilt und ihre Ungleichheit mit ihr selbst hervorbringt und festhält. Es ist ferner Heuchelei, weil es solches Beurteilen nicht für eine andere Manier, böse zu sein, sondern für das rechte Bewußtsein der Handlung ausgibt, in dieser seiner Unwirklichkeit und Eitelkeit des gut und besser Wissens sich selbst über die heruntergemachten Taten hinaufsetzt und sein tatloses Reden für eine vortreffliche Wirklichkeit genommen wissen will." In diesen Worten steckt schon die Logik, welche in Hegels Philosophie der Geschichte die Schätzung der historischen Größen beherrscht.[1]

Aus dem Dualismus von Pflicht und Wirklichkeit hatten sich jene Postulate und Widersprüche ergeben, die das Thema und „die

[1] Ebendas. S. 484—486. Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Bd. IX. S. 39 bis 41. Hier hat Hegel auf die oben angeführte Stelle hingewiesen, ohne den Ort zu nennen, wo sie steht; Goethe habe zehn Jahre später dasselbe gesagt, aber die Äußerung Goethes findet sich schon in den „Wahlverwandtschaften" (1809), wo sie unter den Lesefrüchten steht, die sich Ottilie in ihr Tagebuch schreibt (Werke. 1850. Bd. XIV. S. 352): „Es gibt, sagt man, für den Kammerdiener keinen Helden, das kommt aber bloß daher, weil der Held bloß vom Helden anerkannt werden kann. Der Kammerdiener wird aber wahrscheinlich seines Gleichen zu schätzen wissen." Wer ist der „sagt man"? Sollte man nicht meinen, daß Goethes Ottilie einen Blick in die hegelsche Phänomenologie getan habe, wo die Stelle ohne „sagt man" steht?

Verstellung" der moralischen Weltanschauung ausmachten. Dieser Dualismus ist aufgelöst: die Einheit von Pflicht und Wirklichkeit (natürlicher Individualität) ist das Gewissen, woraus zuerst der Gegensatz des tatkräftigen, praktischen und des tatlosen, theoretischen Gewissens in der Form der „schönen Seele" hervorgegangen war und zuletzt der Gegensatz des „bösen" und des „beurteilenden Bewußtseins", worin der dualistische Charakter des moralischen Geistes gipfelte. Nun sind die beiden Seiten dieses Gegensatzes einander gleich geworden. Das beurteilende Bewußtsein, welches sich und uns als das allgemeine Bewußtsein oder als die Stimme der Welt gilt, ist in der Tat ebenso beschaffen, wie das nach seiner Meinung böse Bewußtsein gesinnt sei, darunter die großen Männer der Welt: sie seien nichtswürdig, egoistisch und heuchlerisch. Das Böse zeigt sich auf beiden Seiten: die Beurteilungsart auf der einen Seite ist ebenso böse, ebenso schlecht und gewissenlos als die Handlungsweise auf der anderen. Wenn nun, wie es das Selbstbewußtsein mit sich bringt, jede der beiden Seiten ihre Nichtigkeiten erkennt, sich läutert und die Reinheit des Selbstbewußsteins oder des Ichs wiederherstellt, so löst sich der Gegensatz auf und es entsteht von und auf jeder der beiden Seiten „die Versöhnung", welche Hegel „das Böse und seine Verzeihung" genannt hat. „Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben." Der Gegensatz ist nicht verschwunden, vielmehr besteht derselbe in voller Wirklichkeit und Kraft: auf jeder Seite steht das wirkliche Wissen, das Selbstbewußtsein, das Ich, aber so, daß sie sich gegenseitig nicht verneinen, sondern anerkennen. Jetzt erst ist das Selbstbewußtsein im wahren Sinne des Worts verdoppelt. Dieses gegenseitige Anerkennen ist der absolute Geist. Der Gegensatz ist nicht verschwunden, sondern versöhnt. „Das versöhnende Ja, wenn beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen."[1]

---

[1] Ebendas. S. 487—491.

Zwölftes Kapitel.

Die Religion und das absolute Wissen.

I. Wesen und Stufen der Religion. Die natürliche Religion.[1]

Die Erscheinung des absoluten Geistes, d. h. sein Gewußtwerden oder er als Gegenstand des Bewußtseins ist die Religion. In dieser fünften Hauptstufe des Bewußtseins sind die früheren als aufgehobene Momente enthalten: das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, die Vernunft und der Geist. Auch sind wir dort der Religion oder doch religiösen Vorstellungsarten schon in verschiedenen Formen begegnet: auf der Stufe des Selbstbewußtseins erschien sie in der Gestalt des unglücklichen Bewußtseins, in der Welt des sittlichen Geistes als die Religion der Unterwelt, diese war der Glaube an die furchtbare unbekannte Macht des Schicksals und an die Erinnye des abgeschiedenen Geistes, in der Welt des sich entfremdeten Geistes als das Reich des Glaubens im Kampf mit der Aufklärung und als die Religion der Aufklärung, endlich in dem seiner selbst gewissen Geiste als die Religion der Moralität.

Da die Religion das Wesen Gottes nicht durch Begriffe erkennt, sondern stets in Gestalten anschaut, so ist sie noch nicht die höchste und vollkommenste Stufe des Bewußtseins; sie ist es in Ansehung wohl des Gegenstandes, nicht aber des Wissens. Zum Wissen gehört die Form des begreifenden Denkens; in Gestalten denken heißt vorstellen: dies ist die Art der geistigen Tätigkeit, an welche die Religion gebunden bleibt, und über die sie nicht hinausgehen kann.

Die Stufen aber der Religion werden durch die nähere Bestimmtheit der Gestalten charakterisiert, die nach der fortschreitenden Ordnung der Dinge sich von den natürlichen zu den geistigen erheben, bis sie diejenige Gestalt erreicht haben, in welcher der absolute Geist so erscheint, wie er in Wahrheit ist, d. h. sich offenbart. Das absolute Wesen erscheint in den Werken der Natur, in den anschaulichen Werken des Geistes, das sind die Kunstwerke, und zuletzt in der ihm adäquaten Gestalt: demgemäß unterscheidet Hegel

---

[1] Ebendas. CC. Die Religion. S. 492—573. VII. Die Religion. S. 492 bis 500.

als die drei Hauptstufen der Religion „die natürliche Religion", „die Kunstreligion" und „die offenbare Religion".[1]

Die Religionen werden nicht gemacht, sondern erlebt. Nach den Schicksalen, welche der menschliche Geist erfährt und die ihn ausprägen, richtet sich die Art und Weise, wie ihm das Göttliche, d. i. sein eigenstes, innerstes Wesen, erscheint und sich gestaltet. In seinen Göttern malt sich der Mensch.

1. Religionsstufen und Religionsgeschichte.

Wenn die genannten Religionsstufen mit der Religionsgeschichte verglichen werden, so hat unserem Philosophen bei der natürlichen die orientalische Religion in einigen ihrer Hauptformen, die er nicht näher bezeichnet, vorgeschwebt; bei der Kunstreligion hat ihm die hellenische vor Augen gestanden, bei der offenbaren die christliche. Die Parallele zwischen der natürlichen und orientalischen Religion motiviert sich nur andeutungsweise durch Hinweisungen auf die indische und ägyptische Religion. Hegel unterscheidet in der natürlichen Religion drei fortschreitende Arten, die sich als Licht, Leben und Werke bezeichnen lassen; bei ihm heißen sie „das Lichtwesen", „die Pflanze und das Tier" und „der Werkmeister".[2]

2. Indische und ägyptische Religion.

Die Anschauung des Göttlichen als Lichtwesen, in „Lichtgüssen" und „verzehrenden Feuerströmen" erinnert uns sogleich an die indische Emanationslehre: es ist das Licht, welches aufgeht und das Weltall durchströmt, ohne in sich niederzugehen, d. h. ohne sich zu lebendigen und bewußten Erscheinungen zu gestalten; es ist der Pantheismus des All-Einen, dessen Attribute „nicht zur Selbständigkeit gedeihen, sondern nur Namen des vielnamigen Einen bleiben. Dieses ist mit den mannigfachen Kräften des Daseins und den Gestalten der Wirklichkeit als mit einem selbstlosen Schmucke angekleidet; sie sind nur eigenen Willens entbehrende Boten seiner Macht, Anschauungen seiner Herrlichkeit und Stimmen seines Preises".[3]

Die Unschuld der Blumenreligion und das wilde Tierleben als

---

[1] A. Natürliche Religion. S. 500—509. B. Die Kunstreligion. S. 509 bis 542. C. Die offenbare Religion. S. 542—573. Hegel hat die zweite Hauptstufe als „künstliche Religion" von „der natürlichen" unterschieden (S. 499—500), diesen Ausdruck aber als einen mißverständlichen und verfehlten durch den besseren „Kunstreligion" ersetzt.

[2] Ebendas. a. Das Lichtwesen. S. 502—504. b. Die Pflanze und das Tier. S. 504—506. c. Der Werkmeister. S. 506—509. — [3] Ebendas. S. 504.

ein Sinnbild vernichtender Völkerkriege, ein Bild der Völkerschaften, die, wilden Tieren gleich, sich gegenseitig zerreißen, die Eroberung und „Unterjochung zu Kasten“ erinnern von neuem an das indische Religionswesen, das den Aufgang des freien Selbstbewußtseins erdrückt.

Der Werkmeister, als dessen Werke beispielsweise die Pyramiden und Obelisken angeführt werden, bedeutet die demiurgische Tätigkeit des ägyptischen Geistes, der solche Werke von starrer Regelmäßigkeit, riesenhaften Krystallen vergleichbar, instinktartig hervorbringt, wie die Bienen ihre Zellen bauen; dieser demiurgische Bildungstrieb erhebt sich über die unorganischen Formen und greift zur Tiergestalt, um in stummen und bedeutsamen Bildern sich einen hieroglyphischen Ausdruck zu verschaffen, er vermischt die bewußtlosen Gestalten mit den bewußten zu rätselhaften Gebilden, und schreitet fort bis zur Menschengestalt, zur Memnonssäule, die aber noch nicht vom Geist der Sprache beseelt ist, sondern, vom ersten Strahle des Lichts getroffen, nur erklingt. „Die Seele der menschlich geformten Bildsäule kommt noch nicht aus dem Innern, ist noch nicht die Sprache, das Dasein, das an ihm selbst innerlich ist.“ „Der Werkmeister vereint daher beides in der Vermischung der natürlichen und der selbstbewußten Gestalt, und diese zweideutigen sich selbst rätselhaften Wesen, das Bewußte ringend mit dem Bewußtlosen, das einfache Innere mit dem vielgestaltigen Äußeren, die Dunkelheit des Gedankens mit der Klarheit der Äußerung paarend, brechen in die Sprache tiefer schwer verständlicher Weisheit aus.“[1]

II. Die Kunstreligion.

Es sind bedeutsame und rätselhafte Gebilde, diese Mischwesen von Tier und Mensch, in deren Hervorbringung der Werkmeister sich an das Licht ringt. Die Lösung des Rätsels ist der Sieg des Geistes über die niederen Formen der Natur und seine Darstellung in der ihm adäquaten Menschengestalt. Der Werkmeister ist zum Künstler und geistigen Arbeiter, die Religion ist zur Kunstreligion geworden, in der sich alles zum Kunstwerk gestaltet: der Kultus, das öffentliche wie das geistige Leben. Der wirkliche Geist, der in der Kunstreligion sein Wesen darstellt und anschaut, ist „das freie Volk, worin die Sitte die Substanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Dasein

[1] Ebendas. S. 506—509.

alle und jeder Einzelne als seinen Willen und Tat weiß". Da der Kultus nicht das volle konkrete Leben in sich begreift, sondern als Tempeldienst der Wirklichkeit gegenübersteht und sich von ihr absondert, so hat ihn Hegel als „das abstrakte Kunstwerk" bezeichnet im Unterschiede von dem „lebendigen" und dem „geistigen Kunstwerk". In dieser dreifachen Abstufung sieht er die Entwicklung der Kunstreligion.[1]

In keinem Felde seiner Phänomenologie hat Hegel aus so vollen und enthusiastisch bewegten Anschauungen geschöpft als hier, wo es sich um den Geist und die Religion des hellenischen Volks handelt; unwillkürlich gedenken wir der Einflüsse seiner Jugendfreundschaft mit Hölderlin in den tübinger und frankfurter Zeiten; von seinen früheren Schriften vergegenwärtigen wir uns den Aufsatz „über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", insbesondere den Abschnitt über „die absolute Sittlichkeit".[2] Die Ausführungen, welche „die Kunstreligion" behandeln, den Aufgang und Untergang einer Welt voller Ideen und Schönheit, enthalten auch die schönsten Stellen der Phänomenologie.

Die Epoche der absoluten Kunst, wie Hegel sie nennt, ist dadurch charakterisiert und bedingt, daß die Bande des sittlichen Geistes sich schon gelockert und gelöst haben; das Schwergewicht der sittlichen Substanz, die alle Einzelnheiten durchdringt und zu Gliedern eines harmonischen Ganzen macht, ist gehoben und leicht geworden, damit ist „der absolute Leichtsinn des sittlichen Geistes", die Freiheit der Individuen eingetreten, das Selbstbewußtsein, zugleich erfüllt und frei, hat sich der Substanz bemächtigt und erhebt ihren Inhalt aus der nächtlichen Tiefe seiner künstlerischen Tätigkeit in die vollendete Form des Kunstwerks. Ein höchst merkwürdiges und tief bedeutsames Wort, wie Hegel diese Menschwerdung Gottes durch die griechische Kunst bezeichnet. „Diese Form ist die Nacht, worin die Substanz verraten ward und sich zum Subjekt machte; aus dieser Nacht der reinen Gewißheit seiner selbst ist es, daß der sittliche Geist als die von der Natur und seinem unmittelbaren Dasein befreite Gestalt aufersteht."[3]

---

[1] Ebendas. a. Das abstrakte Kunstwerk. S. 512—522. b. Das lebendige Kunstwerk. S. 522—527. c. Das geistige Kunstwerk. S. 527—542.

[2] Vgl. dieses Werk. Buch I. Kap. II. S. 19—21. Kap. IV. S. 37—43. Buch II. Kap. IV. S. 280—291. — [3] Hegel. Werke. II. S. 511 u. 512.

1. Der Kultus. Das abstrakte Kunstwerk.

In dem Tempel erscheint die menschlich geformte Bildsäule des Gottes, nicht als dunkles Naturwesen, nicht in titanenhafter Ungestalt, sondern in olympischer Klarheit und Schönheit. Wie sich auch die Menge dazu verhalte, bewundernd und verehrend, anbetend und opfernd, oder auch einige mit Kennermiene urteilend und meisternd: der Künstler ist der Schöpfer und Meister und fühlt sich als solcher. Das stumme Kunstwerk ist kein Gegenstand des Kultus. Soll der Gott in seiner Gemeine gegenwärtig sein, wie es der Kultus fordert, so müssen beide Seiten durch die Sprache geistig beseelt werden: die Sprache der andächtigen Gemeinde ist der hymnische Gesang, die Sprache der Götter sind die Orakel und, wie Antigone gesagt hat, jenes sichere, ungeschriebene Gesetz der Götter, das ewig lebt und von dem niemand weiß, von wannen es erschien. Aber „in der Nacht, wo die Substanz verraten ward und sich zum Subjekt machte", haben auch die ewigen Gesetze des Wahren und Guten aufgehört die Sprache der Götter zu sein, und das Selbstbewußtsein, das wissende Denken enthüllt sich als deren Quelle. Die Orakel bleiben bei den Göttern, und bei den Orakeln sind nicht die allgemeinen Wahrheiten, sondern die besonderen Angelegenheiten des Volks und die nützlichen Ratschläge, die das Zufällige und Besondere betreffen. „Wie jener Weise des Altertums, was gut und schön sei, in seinem eigenen Denken suchte, dagegen den schlechten zufälligen Inhalt des Wissens, ob es ihm gut sei, mit diesem oder jenem umzugehen, oder einem Bekannten gut, diese Reise zu machen, und dergleichen bedeutungslose Dinge dem Dämon zu wissen überließ, ebenso holt das allgemeine Bewußtsein das Wissen vom Zufälligen von den Vögeln oder von den Bäumen oder von der gärenden Erde, deren Dampf dem Selbstbewußtsein seine Besonnenheit nimmt; denn das Zufällige ist das Unbesonnene und Fremde, und das sittliche Bewußtsein läßt sich also auch, wie durch ein Würfeln, auf eine unbesonnene und fremde Weise darüber bestimmen."[1]

Der andächtige Hymnus ist keine Handlung und hat kein fortdauerndes gegenständliches Bestehen. Beides gehört zum Kultus. Die wirkliche Handlung ist das Opfer der Tiere und Früchte, die Hingabe eines Besitzes, die sich aber durch das Opfermahl wieder aufhebt und in Genuß verwandelt; die gegenständliche Fortdauer der

[1] Ebendas. S. 514—518.

Andacht besteht in dem Schmuck der Götterwohnung und in Geschenken, die dem Gotte geweiht sind. „Es ist aber nicht nur die Ehre des Gottes, die zustande kommt, und der Segen seiner Geneigtheit fließt nicht nur in der Vorstellung auf den Arbeiter, sondern die Arbeit hat auch die umgekehrte Bedeutung gegen die erste der Entäußerung und der fremden Ehre. Die Wohnungen und Hallen des Gottes sind für den Gebrauch des Menschen, die Schätze, die in jenen aufbewahrt sind, im Notfalle die seinigen; die Ehre, die jener in seinem Schmucke genießt, ist die Ehre des kunstreichen und großmütigen Volkes." „Es hat in der Ehrenbezeugung und Darbringung der Gaben unmittelbar den Genuß seines eigenen Reichtumes und Putzes."[1]

2. Das lebendige Kunstwerk.

Seiner Einheit mit den göttlichen Lebensmächten sich bewußt, begeht das religiöse Volk die mystische Feier der Ceres, die öffentliche des Bacchus, und erscheint in der Darstellung der eigenen Stärke und Schönheit den Bildsäulen seiner Götter vergleichbar, nicht ruhend, sondern im Wettkampf der Bewegung und Kraft. So entfaltet sich die Religion der Kunst in den eleusinischen Mysterien, in den Dionysien und in den nationalen Spielen als „das lebendige Kunstwerk". „Das Mystische ist nicht Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern besteht darin, daß das Selbst sich mit dem Wesen Eins weiß und dieses also geoffenbart ist. Nur das Selbst ist sich offenbar, oder was offenbar ist, ist es nur in der unmittelbaren Gewißheit seiner."[2]

Der Raub der Proserpina, die Klage der Ceres, der Triumphzug des Bacchus, der vom Aufgang des Lichtes herkommt, haben sich in den griechischen Ceres- und Bacchusfesten zum lebendigen Kunstwerk gestaltet. „Teils zur stillkräftigen Substanz, teils aber zur geistigen Gärung ist der Erdgeist in seiner Metamorphose dort zum weiblichen Prinzipe der Ernährung, hier zum männlichen Prinzipe der sich treibenden Kraft des selbstbewußten Daseins gediehen." „Was hiermit durch den Kultus dem selbstbewußten Geiste in ihm selbst offenbar geworden, ist das einfache Wesen als die Bewegung, teils aus seiner nächtlichen Verborgenheit herauf in das Bewußtsein zu treten, dessen stillernährende Substanz zu sein, teils aber sich ebenso wieder in die unterirdische Nacht, in das Selbst zu verlieren und oben nur mit stiller Muttersehnsucht zu verweilen. Der lautere Trieb aber ist

[1] Ebendas. S. 522. — [2] Ebendas. S. 524.

das vielnamige Lichtwesen des Aufgangs und sein taumelndes Leben, das von seinem abstrakten Sein ebenso abgelassen, sich zuerst in das gegenständliche Dasein der Frucht befaßt hat, dann dem Selbstbewußtsein sich hingebend, in ihm zur eigentlichen Wirklichkeit gelangt, — nun als ein Haufen schwärmender Weiber umherschweift, der ungebändigte Taumel der Natur in selbstbewußter Gestalt." Wir gedenken der Worte Schillers, wie er den Bacchuszug schildert: „Faun und Satyr taumeln ihm voran, um ihn springen rasende Mänaden" usf.

Unwillkürlich vergleicht sich im Geiste unseres Philosophen das Mysterium der Kunstreligion mit dem der offenbaren Religion: die Hingebung des menschgewordenen Naturgeistes mit der Hingebung des menschgewordenen Gottes (absoluten Geistes). Er sagt vom Naturgeist: „Sein selbstbewußtes Leben ist daher nur das Mysterium des Brotes und des Weins, der Ceres und des Bacchus, nicht der andern, der eigentlich oberen Götter, deren Individualität als wesentliches Moment das Selbstbewußtsein als solches in sich schließt. Noch hat sich ihm also der Geist als *selbstbewußter* Geist nicht geopfert, und das Mysterium des Brotes und des Weins ist noch nicht das Mysterium des Fleisches und des Blutes."[1]

Die wahre Offenbarung des menschgewordenen Naturgeistes ist die Schönheit und Kraft des *wirklichen* Menschen und dessen festliche Verherrlichung. „Ein solcher Kultus ist das Fest, das der Mensch zu seiner eignen Ehre sich gibt." „Der Mensch stellt also an die Stelle der Bildsäule sich selbst als zur vollkommen freien *Bewegung* erzogene und ausgearbeitete Gestalt, wie jene die vollkommen freie *Ruhe* ist, ein beseeltes lebendiges Kunstwerk, das mit seiner Schönheit die Stärke paart, und dem der Schmuck, womit die Bildsäule geehrt wurde, als Preis seiner Kraft und die Ehre, unter seinem Volke statt des steinernen Gottes die höchste leibliche Darstellung ihres Wesens zu sein, zuteil wird."[2]

3. Das geistige Kunstwerk.

Die beiden Seiten des lebendigen Kunstwerks sind zu vereinigen: die bacchische Begeisterung und die schöne Körperlichkeit; in jener ist das Selbst außer sich, in dieser das geistige Wesen; das einzige Element, in welchem die Vereinigung sich vollziehen läßt, so daß Inneres und Äußeres, die Begeisterung und die Gestaltung, einander

[1] Ebendas. S. 521—525. — [2] Ebendas. S. 525 u. 526.

vollkommen entsprechen, ist die Sprache, nicht die bacchische, sondern die dichterische und besonnene Begeisterung, nicht der zweideutige Orakelspruch, nicht der Hymnus, der nur den einzelnen Gott preist, nicht das inhaltlose Stammeln der bacchischen Raserei, sondern die gedankenvolle, gestaltenreiche, wohltönende Sprache der Dichtung, das poetische Kunstwerk: das Epos, die Tragödie und die Komödie.

1. Der Schauplatz der Begebenheiten, die das Epos erzählt, besteht nicht in Individuen, welche die Glieder eines sittlichen Ganzen (des Staats) ausmachen, sondern in den Volksgeistern oder Völkerschaften, die zu einem Gesamtvolk gehören und sich unter dem Oberbefehl (nicht unter der Oberherrschaft) eines ihrer Volksfürsten zu einer gemeinsamen Unternehmung vereinigen. Die Volksgeister individualisieren sich in ihren Göttern und Helden, der Völkerkrieg, den uns das Epos schildert, in den Kämpfen der Helden und in dem Götterstreit, der den Krieg erzeugt hat und in die Kämpfe der Helden eingeht. Über dieser ganzen Welt voller Kraft und Schönheit schwebt das blinde Schicksal, das über alle diese Gestalten, die Völker, ihre Götter und Helden den Untergang, das Los alles Vergänglichen, verhängt hat. Es ist gleichsam sinnbildlich für diese ganze Welt, daß dem kraftvollsten und schönsten ihrer Helden beschieden ist, in vollster Jugend zu sterben; er kennt dieses sein Schicksal und trauert darüber.

Aber die Taten der Helden und ihre Schicksale werden aufbewahrt im Gedächtnis und fortgepflanzt durch den Mund des Sängers, der in der Sprache des Epos die Gestalten der Helden aus dem vergänglichen Dasein in den Äther der Vorstellung (des Vorgestelltseins) erhebt und hier verewigt. „Sein Pathos ist nicht die betäubende Naturmacht, sondern die Mnemosyne, die Besinnung und gewordene Innerlichkeit, die Erinnerung des vorhin unmittelbaren Wesens. Er ist das in seinem Inhalte verschwindende Organ, nicht sein eigenes Selbst gilt, sondern seine Muse, sein allgemeiner Gesang."[1]

2. Das epische Schicksal ist leer und muß mit dem Inhalt der Handlung erfüllt werden. Die Helden sollen ihr Schicksal nicht bloß erleiden, sondern auch bewirken. Dieses Schicksal, das die Charaktere bewegt und aus ihrer Art, ihrem Pathos und ihrer Handlungsweise hervorgeht, ist das tragische Schicksal und seine Darstellung in der Sprache des Dichters die Tragödie. Wir sind nicht mehr auf dem Schauplatze einer Völkerversammlung, sondern auf dem Boden des

[1] Ebendas. S. 528.

sittlichen Geistes, der sich in den Gegensatz der Familie und Staatsmacht, des unterirdischen und oberen Rechts, des göttlichen und menschlichen Gesetzes, des weiblichen und männlichen Charakters scheidet; wir erinnern unsere Leser an alles, was wir im Hinblick auf die Typen tragischer Konflikte von Hegel über die Eumeniden des Äschylos und die Antigone des Sophokles bereits gehört haben.[1]

3. Auch vergegenwärtigen wir uns, was Hegel über die unvermeidliche Verblendung tragischer Charaktere tiefsinnig gesagt hat: wie sie durch ihr Pathos zugleich erleuchtet und verdunkelt werden, so daß sie die eine Macht, auf welche ihre Handlung sich richtet, sehr deutlich, die andere dagegen, welche sie wider sich aufregen, gar nicht sehen. Sie sehen wohl die Zwecke ihrer Taten, nicht aber deren Folgen. Daher ist ihr Schicksal doppelsinnig: die Erreichung des Zwecks und der Sturz ins Verderben. Daher sind auch die Schicksalssprüche doppelsinnig und zweideutig: die der Pythia ebenso wie die der Hexen im Macbeth; auch Hamlet fürchtet, daß der Geist seines Vaters, der ihm das Geschehene offenbart hat, ein Lügengeist sein könne. „Die Raserei der Priesterin, die unmenschliche Gestalt der Hexen, die Stimme des Baumes, des Vogels, der Traum usf. sind nicht die Weisen, in welchen die Wahrheit erscheint, sondern warnende Zeichen des Betrugs, der Nichtbesonnenheit, der Einzelnheit und Zufälligkeit des Wissens."[2]

4. Das tragische Schicksal besteht in der Sühnung der Schuld oder in der tragischen Versöhnung und ist entweder der Untergang der feindlichen Mächte, d. i. der Tod, wie der Untergang der Antigone und der Familie des Kreon, oder die Freisprechung nicht von der Schuld, die nichts ungeschehen machen kann, sondern von dem Verbrechen, wie die Freisprechung des Orestes durch die Göttin Athene in den Eumeniden des Äschylos. Das tragische Schicksal der ersten Art nennt Hegel „die Lethe der Unterwelt", das der zweiten nennt er sehr schön „die Lethe der Oberwelt".[3]

5. In dem zuschauenden Bewußtsein weckt der Verlauf der tragischen Handlung eine Reihe weiser, den Leiden und Schicksalen der Charaktere angemessener Lebensbetrachtungen, welche, da sie zur Sache gehören, der tragische Künstler in sein Werk aufnimmt und durch den „Chor des Alters", als den Repräsentanten des Volks,

---

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. IV. S. 283—288. Kap. X. S. 373—380. Hegel. Werke. II. S. 533 u. 534. — [2] Ebendas. S. 535—537. — [3] Ebendas. S. 537.

aussprechen läßt. Unter dem Eindruck der Handlung, der darin herrschenden Leidenschaften und waltenden höheren Mächte wird der Chor von den Gefühlen des Mitleids und der Furcht bewegt. „In der *Furcht* vor den höheren Mächten, welche die unmittelbaren Arme der Substanz sind, vor ihrem Kampfe miteinander und vor dem einfachen Selbst der Notwendigkeit, das auch sie, wie die Lebendigen, die an sie geknüpft sind, zermalmt; — in dem *Mitleiden* mit diesen, die es zugleich als dasselbe mit sich selbst weiß, ist für es nur der untätige Schrecken dieser Bewegung, das ebenso hilflose Bedauern und als Ende die leere Ruhe der Ergebung in die Notwendigkeit, deren Werk nicht als die notwendige Handlung des Charakters und nicht als das Tun des absoluten Wesens in sich selbst erfaßt wird."[1]

6. Im Fortgange der Kunstreligion erweist sich immer eindringlicher und mächtiger der wirkliche Mensch als der schöpferische Grund, aus dem diese Religion mit ihrem ganzen Inhalte hervor- und in den sie zurückgeht. Im Grunde ist es der *Künstler*, dieser wirkliche Mensch, der die Kunstreligion macht: er ist der Schöpfer und Meister der Bildsäule des Gottes und aller ihr gezollten Bewunderung und Verehrung; er ist als Dichter der Schöpfer und Meister der Tragödie, als Schauspieler, als dieser wirkliche Mensch in der Maske, der Künstler, der die Charaktere handelnd und leidend darstellt; endlich sind es doch die wirklichen Menschen, welche das zuschauende Bewußtsein, das Volk und den Chor ausmachen, der den Gang der Leidenschaften und der Schicksalsmächte betrachtet, erkennt und sich eben dadurch auch darüber erhebt. Auf diesen Fortgang der Kunstreligion, auf diesen Rückgang der Religion durch die Kunst in die Tiefen des wirklichen Bewußtseins, auf diese Erhebung des letzteren legt unser Philosoph das größte Gewicht. Es geschieht auf dem Wege der Kunstreligion, daß das wirkliche Bewußtsein den Himmel entvölkert und die religiösen Mächte der Welt erzeugend, darstellend, betrachtend unter sich bringt. „Der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst. Das Selbstbewußtsein der Helden muß aus seiner Maske hervortreten und sich darstellen, wie es sich als das Schicksal sowohl der Götter des Chors als der absoluten Mächte selbst weiß, und von dem Chor, dem allgemeinen Bewußtsein, nicht mehr getrennt ist."[2]

7. Das wirkliche Selbstbewußtsein stellt sich als das Schicksal der

[1] Ebendas. S. 532 flgd., vgl. S. 539. — [2] Ebendas. S. 539. Vgl. S. 531 flgd.

Götter dar. Dies geschieht in der Komödie. Das Geheimnis der Götter ist an das wirkliche Bewußtsein verraten, ihre natürliche Wesenheit stammt aus dem Reich der Elemente, sie sind Wolken und verschwinden wie Dunst; ihre sittliche Wesenheit besteht in den Ideen des Schönen und Guten, die zum Spiel der Dialektik gemacht, mit jedem beliebigen Inhalt erfüllt und dem Leichtsinn der auf solche Art verführten Jugend preisgegeben werden. Es bleibt nichts als das einzelne Selbst. „Die Religion der Kunst hat sich in ihm vollendet und ist vollkommen in sich zurückgegangen. Dadurch, daß das einzelne Bewußtsein in der Gewißheit seiner selbst es ist, das als diese absolute Macht sich darstellt, hat diese die Form eines Vorgestellten, von dem Bewußtsein überhaupt Getrennten und ihm Fremden verloren, wie die Bildsäule, auch die lebendige schöne Körperlichkeit oder der Inhalt des Epos und die Mächte und Personen der Tragödie waren; — auch ist die Einheit nicht die bewußtlose des Kultus und der Mysterien; — sondern das eigentliche Selbst des Schauspielers fällt mit seiner Person zusammen, so wie der Zuschauer, der in dem, was ihm vorgestellt wird, vollkommen zu Hause ist und sich selbst spielen sieht. Was dies Selbstbewußtsein anschaut, ist, daß in ihm, was die Form von Wesenheit gegen es annimmt, in seinem Denken, Dasein und Tun sich vielmehr auflöst und preisgegeben ist, es ist die Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewißheit seiner selbst, die hierdurch diese vollkommene Furcht- und Wesenlosigkeit alles Fremden und ein Wohlsein und Sich-Wohlseinlassen des Bewußtseins ist, wie sich außer dieser Komödie keines mehr findet."[1]

III. Die offenbare Religion.[2]

1. Der Untergang der Kunstreligion.

Der sittliche Geist und die Kunstreligion gehören zueinander und bilden zusammen das Wesen und die Schönheit des hellenischen Weltalters. Nun ist der sittliche Geist in dem Rechtszustande und die Kunstreligion in der Komödie untergegangen, und das Rechtsbewußtsein, wie das komische Bewußtsein haben zu ihrem Subjekt das einzelne wirkliche Selbst. Jetzt gilt der Satz: „das Selbst ist das absolute Wesen".[3] In ihm ist eine Welt voll Herrlichkeit und Schönheit versunken; in und aus ihm, aus dem einzelnen wirklichen Selbst, soll der Heiland und Erlöser der Welt erstehen, welcher

[1] Ebendas. S. 541 u. 542.
[2] Ebendas. c. Die offenbare Religion. S. 542—573. — [3] Ebendas. S. 543.

den Gegenstand der offenbaren Religion ausmacht. Diesen Untergang der Kunstreligion und den Aufgang des höheren Bewußtseins hat Hegel auf einem Blatte seiner Phänomenologie geschildert, welches nach Inhalt und Form wohl die schönste Stelle des ganzen Werks enthält, die wir als solche hier anführen. „In dem Rechtszustande ist also die sittliche Welt und die Religion derselben in dem komischen Bewußtsein versunken und das unglückliche das Wissen dieses *ganzen* Verlustes. Sowohl der Selbstwert seiner unmittelbaren Persönlichkeit ist ihm verloren, als seiner vermittelten, der *gedachten*. Ebenso ist das Vertrauen in die ewigen Gesetze der Götter, wie die Orakel, die das Besondere zu wissen taten, verstummt. Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen die belebende Seele, so wie die Hymne Worte, deren Glauben entflohen ist; die Tische der Götter ohne geistige Speise und Trank, und aus seinen Spielen und Festen kommt dem Bewußtsein nicht die freudige Einheit seiner mit dem Wesen zurück. Den Werken der Muse fehlt die Kraft des Geistes, dem aus der Zermalmung der Götter und Menschen die Gewißheit seiner selbst hervorging. Sie sind nun das, was sie für uns sind, — vom Baum gebrochene schöne Früchte, ein freundliches Schicksal reichte sie uns dar, wie ein Mädchen jene Früchte präsentiert; es gibt nicht das wirkliche Leben ihres Daseins, nicht den Baum, der sie trug, nicht die Erde und die Elemente, die ihre Substanz, noch das Klima, das ihre Bestimmtheit ausmachte, oder den Wechsel der Jahreszeiten, die den Prozeß ihres Werdens beherrschten. So gibt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen Lebens, worin sie blühten und reiften, sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit. Unser Tun in ihrem Genusse ist daher nicht das gottesdienstliche, wodurch unserm Bewußtsein seine vollkommene, es ausfüllende Wahrheit würde, sondern es ist das äußerliche Tun, das von diesen Früchten etwa Regentropfen oder Stäubchen abwischt und an die Stelle der inneren Elemente der umgebenden, erzeugenden und begeistenden Wirklichkeit des Sittlichen das weitläufige Gerüste der toten Elemente ihrer äußerlichen Existenz, der Sprache, des Geschichtlichen usf. errichtet, nicht um sich in sie hineinzuleben, sondern nur um sie in sich vorzustellen. Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr ist als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum, Luft, Licht usf., aus-

gebreitete Natur derselben, welche sie unmittelbar darbot, indem es auf eine höhere Weise dies alles in den Strahl des selbstbewußten Auges und der darreichenden Gebärde zusammenfaßt: so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volks, denn er ist die Er-Innerung des in ihnen noch veräußerten Geistes, — er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Substanz in das Eine Pantheon versammelt, in den seiner als Geist selbstbewußten Geist."[1]

2. Die Menschwerdung Gottes.

Um nun den Hauptunterschied zwischen der Kunstreligion und der offenbaren Religion zwar nicht mit Hegels Worten, aber dem Sinn und Geist seiner Phänomenologie und seiner fortbeständigen Lehre gemäß sogleich in aller Kürze und Schärfe auszusprechen, so besteht in der Kunstreligion die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Gottwerdung des Menschen, in der offenbaren Religion dagegen in der Menschwerdung Gottes. Jene ist Apotheose, diese ist Inkarnation. Die Kunstreligion wird gemacht durch die Kunst, und die Kunst durch die Künstler. Homer und Hesiod haben nach Herodot den Griechen ihre Götter gemacht. Die Bildhauer, die Sänger, die tragischen und komischen Dichter, die Zuschauer und der Chor sind lauter einzelne wirkliche Menschen: diese sind die Urheber der Kunstreligion, nicht deren Gegenstand. Die Götter sind vergötterte Menschen, nicht in dem euhemeristischen Sinne, daß sie verstorbene Menschen, Wohltäter, Fürsten usf. gewesen sind: sie sind die Geschöpfe einer von der religiösen Anschauung der Naturmächte zu den Idealen menschlicher Kraft und Schönheit hinaufgeläuterten und davon inspirierten Phantasie.

Was in der Natur- und Kunstreligion Werkmeister und Urheber der Religion war, wird jetzt deren Gegenstand; was dort in der dunklen Tiefe des Bewußtseins verhüllt war, wird jetzt enthüllt und dadurch offenbar. So fordert es der große Gang des menschlichen Bewußtseins, mit welchem der große Gang der menschlichen Dinge Hand in Hand geht. In der hegelschen Formel zu reden: was das Bewußtsein an sich war, wird es nunmehr für sich.

Der Gegenstand der offenbaren Religion ist der einzelne wirk-

---

[1] Ebendas. S. 545 u. 546.

liche Mensch in seiner Natürlichkeit, Hilfsbedürftigkeit, Nacktheit, es ist, biblisch zu reden, des Menschen Sohn, der nicht hat, wo er sein Haupt hinlegt; zugleich aber ist und weiß sich sein Selbstbewußtsein eins mit dem ewigen Wesen, dem Urgrunde alles Daseins, es ist, biblisch zu reden, der Sohn des lebendigen Gottes. Er ist als Menschensohn ein Mensch, wie jeder andre; er ist als Gottessohn, d. h. als religiöses Selbstbewußtsein schlechthin einzig. Den Unterschied und die Einheit dieser beiden Seiten seines Wesens, d. h. seines religiösen Selbstbewußtseins, hat Hegel in einem ihm recht eigentümlichen, dunkeln, nach dem Gesagten verständlichen Ausdruck zu kennzeichnen gesucht. „Es kann daher von diesem Geiste, der die Form der Substanz verlassen hat und in der Gestalt des Selbstbewußtseins in das Dasein tritt, gesagt werden — wenn man sich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältnisse bedienen will —, daß er eine wirkliche Mutter, aber einen ansichseienden Vater hat; denn die Wirklichkeit oder das Selbstbewußtsein, und das Ansich als die Substanz sind seine beiden Momente, durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum andern werdend, er als diese ihre Einheit ins Dasein tritt.“[1]

Dasselbe anders und kürzer ausgedrückt: das absolute Wesen ist Geist, d. h. Selbstbewußtsein. Wenn es als solches erscheint, dann erscheint es so, wie es in Wahrheit ist, d. h. es ist offenbar. Dies ist der Sinn und das Thema der offenbaren Religion. „Die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten sich allein auf diese Offenbarung hin, anzuschauen, was das absolute Wesen ist und sich selbst in ihm zu finden; diese Freude wird dem Selbstbewußtsein und ergreift die ganze Welt, im absoluten Wesen sich zu schauen, denn es ist Geist, es ist die einfache Bewegung jener reinen Momente, die dies selbst ausdrückt, daß das Wesen dadurch erst, daß es als unmittelbares Selbstbewußtsein angeschaut wird, als Geist gewußt wird.“[2]

3. Die Gemeinde.

Dieses religiöse Selbstbewußtsein ist nicht zu erkünsteln oder zu erdichten, sondern nur zu erleben: es ist ein wirklicher Mensch und der Glaube an ihn die Gemeinde gleichsam die Zelle, aus deren Vervielfältigung und Organisierung die neue und absolute Weltreligion hervorgeht. „Es ist der Glaube der Welt, daß der Geist

[1] Ebendas. S. 547. Vgl. S. 572. — [2] Ebendas. S. 552.

als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch da ist, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtsein diese Göttlichkeit sieht und fühlt und hört. So ist es nicht Einbildung, sondern es ist wirklich an dem." — „Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion."[1]

Als Gegenstand der sinnlichen Gewißheit ist der Gottmensch ein einzelnes, der Vergänglichkeit preisgegebenes Objekt, welches aufhört, da zu sein; um seiner ewigen Wahrheit willen erhebt er sich aus dem Reiche der sinnlichen Gegenwart in das des Vorgestelltseins im Geist und Glauben der Gemeinde; nunmehr erscheint er, wie es die Weise des Vorstellens mit sich bringt, in zeitlicher und räumlicher Ferne, denn das Vorstellen bleibt in den Formen von Zeit und Raum befangen und darum mit dem Gegensatz oder der Entzweiung von Jenseits und Diesseits behaftet: es verwechselt den ewigen Ursprung mit dem zeitlichen, das ewige Sein mit dem zeitlichen Geschehen und Geschehensein. Da man ihn nicht mehr sieht, so will man wissen, was diejenigen erzählen, welche ihn gesehen haben; da man ihn nicht mehr hört, so will man von denen, die ihn gehört haben, erfahren, was er gesagt hat.[2]

Gemäß der Natur des Vorstellens, worin die Glaubens- und Geistestätigkeit der Gemeinde besteht, zerfällt der ewige Begriff des Gottmenschen in eine Zeitfolge von Personen und Begebenheiten, woraus sich eine Geschichte gestaltet, die Ewiges und Zeitliches vermischt und die Reiche des Jenseits und Diesseits zu verknüpfen sucht. Alles Vorstellen bleibt im Dualismus, und die absolute Religion, wie sie im Glauben der Gemeinde lebt, bleibt im Vorstellen befangen.

Wird der Gottmensch vorgestellt als Gottes Sohn, so muß Gott von ihm unterschieden und vorgestellt werden als sein Vater, die Welt und die Menschheit als das Werk oder Geschöpf Gottes, also Gott als der Schöpfer der Welt, die Menschheit aber als heilsbedürftig, also als von Gott getrennt und abgefallen, weshalb sie eines Mittlers, Versöhners, Heilandes bedarf, als welchen Gott seinen Sohn gezeugt und in die Welt gesendet hat. „Der Mensch wird so vorgestellt, daß es geschehen ist als etwas nicht Notwendiges, — daß er die Form der Sichselbstgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkennt-

[1] Ebendas. S. 549. — [2] Ebendas. S. 553—555.

nisses des **Guten** und **Bösen** verlor und aus dem Zustande des unschuldigen Bewußtseins, aus der arbeitslos sich darbietenden Natur und dem Paradiese, dem Garten der Tiere, vertrieben wurde."[1]

Woher überhaupt der Ursprung des **Bösen**? Woher der **Abfall** von Gott? Ist Gott, was er in Wahrheit ist, das absolute Wesen, so gibt es von ihm keinen Abfall, weder von seiten des Menschen noch eines vorweltlichen Lichtsohnes, noch in Gott selbst eine Quelle des Bösen, die man als seinen Zorn zu fassen gesucht hat. Hierbei erinnern wir uns, daß, während Hegel seine Phänomenologie schrieb, Schellings Schrift „Philosophie und Religion" (1804) erschien, worin von einem solchen in Gott selbst geschehenen Abfall von Gott die Rede war.[2]

Was es nun auch für eine Bewandtnis mit dem Ursprunge des Bösen haben möge, so gilt es als der Fürst dieser Welt, die Welt daher als widergöttlich und böse, die Abwendung von der Welt, das Absterben der Sünde als das erste Moment der Versöhnung. Wird nun der Gottmensch vorgestellt als der Mittler, der die abgefallene und sündige Menschheit zu Gott wieder zurückführt und mit ihm versöhnt, so geschieht diese Versöhnung durch seinen freiwilligen Opfertod, der eine ihm fremde Schuld sühnt und eine den Schuldigen fremde Genugtuung leistet. Und zwar erscheint diese Versöhnung und Genugtuung als eine in der Vergangenheit geschehene, einmal für immer vollbrachte Handlung. Wie mit der Versöhnung und Genugtuung, verhält es sich im Glauben der Gemeinde auch mit der Menschwerdung, mit Tod und Auferstehung des Gottmenschen: es sind vollbrachte Tatsachen, welche die göttliche Liebe zum Heile der Menschheit hat geschehen lassen, und die sich im Selbstbewußtsein der Gemeinde zum Glaubensbekenntnis ausgestalten. In diesem Glaubensbekenntnis und in dem Gefühl der ewigen Liebe ruht das Bewußtsein der Gemeinde. „Der gestorbene göttliche Mensch oder menschliche Gott ist an sich das allgemeine Selbstbewußtsein, er hat dies für dies Selbstbewußtsein zu werden." „Der **Tod** des göttlichen Menschen **als Tod** ist die abstrakte Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewußtsein oder er wird sein soeben angegebener Begriff; der

---

[1] Ebendas. S. 560. — [2] Ebendas. S. 560—562. Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Buch II. Abschn. III. Kap. XXXVI. S. 616—623.

Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein dieses Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt und in ihr täglich stirbt und aufersteht." „Indem an sich diese Einheit des Wesens und des Selbsts zustande gekommen, so hat das Bewußtsein auch noch diese Vorstellung seiner Versöhnung, aber als Vorstellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, daß es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen äußerlich hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also selbst mit dem Gegensatze eines Jenseits behaftet. Seine eigene Versöhnung tritt daher als ein Fernes in sein Bewußtsein ein, als ein Fernes der Zukunft, wie die Versöhnung, die das andere Selbst vollbrachte, als eine Ferne der Vergangenheit erscheint. So wie der einzelne göttliche Mensch einen ansichseienden Vater und nur eine wirkliche Mutter hat, so hat auch der allgemeine göttliche Mensch, die Gemeinde, ihr eigenes Tun und Wissen zu ihrem Vater, zu ihrer Mutter aber die ewige Liebe, die sie nur fühlt, nicht aber in ihrem Bewußtsein als wirklichen unmittelbaren Gegenstand anschaut. Ihre Versöhnung ist daher in ihrem Herzen, aber ihr Bewußtsein noch entzweit und ihre Wirklichkeit noch gebrochen."[1]

So entfaltet sich in dem vorstellenden Bewußtsein der Gemeinde die offenbare Religion als eine Zeitfolge des Geschehens, in welcher Form und Fassung die ewige Wahrheit in allerhand Widersprüche gerät. Denn die ewige Wahrheit ist unabhängig von Raum und Zeit, das Vorstellen aber ist durch beide bedingt.

IV. Das absolute Wissen.[2]

1. Religion und Wissenschaft.

Es ist die letzte Aufgabe und Gestalt des Bewußtseins, womit die Phänomenologie des Geistes ihren Lauf beschließt: daß der Inhalt der offenbaren Religion in die ihr adäquate Form der Erkenntnis, aus der Form des Vorstellens in die des begreifenden Denkens, aus dem Zustande des Glaubens in den des Wissens erhoben wird. Anders ausgedrückt: die Wahrheit will den Charakter der Gewißheit haben. Dieser die Phänomenologie leitende Satz gilt auch von der religiösen Wahrheit. Die Quelle aller Gewißheit ist das Selbstbewußtsein und seine höchste Tätigkeit ist das begreifende

[1] Ebendas. S. 567, 569, 572.

[2] DD. Das absolute Wissen. VIII. Das absolute Wissen. S. 574—591.

Denken. Das Bewußtsein hat den religiösen Inhalt in der Form der Gegenständlichkeit als ihm von außen gegeben und geoffenbart. Diese Schranke ist zu überwinden. Die Religion ist als das eigne, innere, selbstbewußte Leben zu begreifen: de te fabula narratur! „Diese Versöhnung des Bewußtseins mit dem Selbstbewußtsein", wie Hegel die Aufgabe nennt, vollzieht sich im absoluten Wissen. „Was in der Religion Inhalt oder Form des Vorstellens eines Andern war, dasselbe ist hier eigenes Tun des Selbsts; der Begriff verbindet es, daß der Inhalt eignes Tun des Selbsts; denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des Tuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseins, das Wissen von diesem Subjekte als der Substanz." „Die Wahrheit ist der Inhalt, der in der Religion seiner Gewißheit noch ungleich ist. Diese Gleichheit aber ist darin, daß der Inhalt die Gestalt des Selbsts erhalten hat." „Der Geist, in diesem Elemente dem Bewußtsein erscheinend, oder was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, ist die Wissenschaft."[1]

Hieraus erhellt, daß Religion und Wissenschaft (Philosophie) denselben absoluten Inhalt haben, jene in der Form der Vorstellung, diese in der Form des Begriffs; daß die Philosophie aus der Religion hervorgeht und ihren Inhalt voraussetzt, aber auch über dieselbe, wie sie in der Form der Vorstellung als Gemeindebewußtsein, als Volks- oder Weltreligion existiert, entschieden hinausgeht. Was den Ursprung der Wissenschaft (Philosophie) aus der Religion und religiösen Weltanschauung betrifft, so hat sich Hegel in einer sehr bedeutungsvollen Stelle darüber ausgesprochen: „Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist, oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist eben dies, daß der Inhalt — und er ist der Geist — ansich, Substanz und also Gegenstand des Bewußtseins ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er ansich ist; und erst als dies sich in sich reflektierende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist." „Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit als die Wissen-

[1] Ebendas. S. 574—582. Vgl. S. 585.

schaft es aus, was der Geist ist, aber diese allein ist sein wahres Wissen von ihm selbst."[1]

2. Phänomenologie und Logik. Das System der Philosophie.

Der Geist als die offenbare Religion, welche den Glauben oder das Gemeindebewußtsein einer Welt ausmacht, ist der Weltgeist, und „ehe der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen". Dieses Ziel will erarbeitet sein und fordert einen Aufwand von Zeit und Mühe. „Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt." Denn der Erkenntnisstand des Glaubens ist niedrig. „Die religiöse Gemeinde, insofern sie zuerst die Substanz des absoluten Geistes ist, ist das rohe Bewußtsein, das ein um so barbarischeres und härteres Dasein hat, je tiefer sein innerer Geist ist, und sein dumpfes Selbst hat eine um so härtere Arbeit mit seinem Wesen, dem ihm fremden Inhalt seines Bewußtseins."[2]

Diese Arbeit besteht in der Erkenntnis seines Wesens. Was sie hervorbringt, sind nicht mehr bestimmte Gestalten des Bewußtseins, die immer mit dem Gegensatz von Subjekt und Objekt behaftet sind und bleiben, sondern bestimmte Begriffe, deren jeder das Wesen des Geistes ausdrückt, die also reine Wesenheiten sind, deren jede die Einheit des Denkens (Subjekt) und des Seins (Objekt) dartut. Dies ist „die Wissenschaft der Logik", die als Wissenschaft sowohl von den Wesenheiten als von den Begriffen den Charakter der Ontologie und Metaphysik mit dem der Logik vereinigt. „Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er das Dasein und Bewegung in diesem Äther seines Lebens und ist Wissenschaft. Die Momente seiner Bewegung stellen sich in ihr nicht mehr als bestimmte Gestalten des Bewußtseins dar, sondern indem der Unterschied desselben in das Selbst zurückgegangen, als bestimmte Begriffe und als die organische in sich selbst gegründete Bewegung derselben." Diese Wissenschaft der Logik eröffnet den zweiten Teil des Systems der Wissenschaft und bildet dessen Grundlage.[3]

Die Phänomenologie schließt mit einem Fernblick auf den Gang und das Ziel des ganzen Systems. Nachdem der Geist sein Wesen logisch erkannt und seinen Begriff erfaßt hat, ist sein Dasein der Gegenstand seines unmittelbaren, d. h. sinnlichen Bewußtseins, er

[1] Ebendas. S. 584 u. 585. — [2] Ebendas. S. 585. — [3] Ebendas. S. 588 u. 589.

schaut sich an: sein Selbst als die Zeit außer ihm, sein Sein als Raum, sein Werden zum Geist, d. h. sein bewußtloses Werden als Natur, sein bewußtes Werden („das wissende, sich vermittelnde") als Geschichte. Diese bildet ein Reich geistiger Organisationen in der Form des freien zufälligen Geschehens, ein Stufenreich der Völker und Volksgeister; jede dieser Stufen wird erkannt und versinkt in die Nacht des Selbstbewußtseins, worin sie erinnert und aufbewahrt wird, und woraus ein neugeborenes Dasein, eine neue Welt- und Geistesgestalt hervorgeht. „Das Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Dasein gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm." „Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit."

Man hat diese Schlußworte der Phänomenologie ganz falsch verstanden, wenn man sie für einen Rückblick auf die in der Phänomenologie durchlaufenen Gestalten des Bewußtseins nimmt; vielmehr enthalten sie einen Fernblick auf den Gang und das Ziel des ganzen Systems, auf die Philosophie der Geschichte und die Geschichte der Philosophie, welche letztere im weltgeschichtlichen Sinn „die Wissenschaft des erscheinenden Wissens" und darum auch das letzte Glied des ganzen Systems ausmacht.

Dreizehntes Kapitel.

Der Gegenstand und die Methode der Logik.

I. Der Gegenstand der Logik.

1. Die Werke.

Um uns zunächst den literarischen Tatbestand zu vergegenwärtigen, so sei daran erinnert, daß Hegel während seiner nürnberger

Periode die Wissenschaft der Logik in zwei Bänden ausgeführt und in den Jahren 1812, 1813 und 1816 veröffentlicht hat. Der erste Band enthielt „die objektive", der zweite „die subjektive Logik"; jener gab in zwei Teilen die Lehre vom Sein und vom Wesen, dieser im dritten die Lehre vom Begriff. Die Vorrede zur ersten Ausgabe ist vom 22. März 1812, die zur zweiten Ausgabe, welche aber das erste Buch nicht überschritten hat, vom 7. November 1831, es waren die letzten wissenschaftlichen Worte aus Hegels Feder. In der Gesamtausgabe der Werke bilden diese drei Teile den III.—V. Band.

In verjüngter und kompendiöser Form, in der Gestalt eines Lehrbuchs, hat Hegel die Logik in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß" dargestellt und die Paragraphen in seinen Vorlesungen erläutert. Während seiner akademischen Lehrtätigkeit, die 43 Semester zählte, hat er 22mal über die Logik gelesen, er hat diese Vorlesung stets als Logik und Metaphysik, in Jena auch einmal als „spekulative Philosophie" oder „transzendentalen Idealismus" angekündigt. Nach den Vorlesungen ist die Logik, von dem Herausgeber mit „Erläuterungen und Zusätzen" versehen, als der erste Teil der Enzyklopädie erschienen und bildet in der Gesamtausgabe der Werke den VI. Band. So existiert in Hegels Werken die Logik in dreifacher Gestalt: als das ausführliche Hauptwerk, als Grundriß in der Enzyklopädie, welche Hegel selbst in drei Auflagen herausgegeben hat (1817, 1827, 1830) und als dieser enzyklopädische Grundriß, mit Erläuterungen und Zusätzen versehen, in der Gesamtausgabe der Werke.[1]

Das Kompendium einer philosophischen Lehre darf als eine vorzügliche Quelle angesehen werden, wenn ihm ein voluminöses Werk desselben Verfassers und desselben Inhalts vorausgegangen ist und nun die in der Ausbreitung schon erprobte und bewährte Kraft in ihrer Konzentration erscheint. Diese Bedeutung hat die hegelsche Enzyklopädie allein in Ansehung der Logik, da von den übrigen Teilen des Systems nur noch die Rechtsphilosophie schriftstellerisch ausgeführt worden ist, diese aber der Enzyklopädie nachfolgt. Was die der Logik einverleibten, aus den Vorlesungen ge-

[1] Das ausführliche Hauptwerk in den drei Bänden der Gesamtausgabe beträgt 1030 Seiten, die Logik in der Enzyklopädie 199 Seiten und 241 Paragraphen, mit Erläuterungen und Zusätzen (Bd. VI) 414 Seiten und 244 Paragraphen. Ich zitiere die enzyklopädische Logik als Bd. VI der Werke.

schöpften Zusätze angeht, so sind diese mit Vorsicht zu brauchen, da sie mancherlei fehlerhafte Nachschreibungen enthalten.

2. Aufgabe und Thema.

Durch das Resultat der Phänomenologie ist die Aufgabe bestimmt. In dem „absoluten Wissen" hatte sich der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, worin alles Bewußtsein, zuletzt noch das religiöse, befangen blieb, vollständig aufgehoben. Beide Seiten waren einander vollkommen gleich geworden. Die subjektive Seite war das reine Denken als die begreifende Tätigkeit, die objektive war das reine Denken als das Wesen des Geistes: die Logik daher die Wissenschaft vom reinen Denken im Elemente des reinen Denkens. Da sie als solche zugleich die Wissenschaft vom Wesen des Geistes und dadurch vom Wesen der Dinge ist, so vereinigt sie mit dem Charakter der Logik zugleich den der Ontologie oder Metaphysik.

Nachdem Kant die Metaphysik als die Wissenschaft vom Wesen der Dinge (Dingen an sich) zerstört hat, ist das deutsche Volk ohne Metaphysik. „So merkwürdig es ist, wenn einem Volke z. B. die Wissenschaft seines Staatsrechts, wenn ihm seine Gesinnungen, seine sittlichen Gewohnheiten und Tugenden unbrauchbar geworden sind, so merkwürdig ist es wenigstens, wenn ein Volk seine Metaphysik verliert, wenn der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist kein wirkliches Dasein mehr in demselben hat." „Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen; — wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes."[1]

Nachdem seit Aristoteles die Wissenschaften durch das menschliche Denken ungeheure Fortschritte und Umgestaltungen erfahren haben, ist es sonderbar genug, daß die Wissenschaft vom Denken selbst, nämlich die Logik, zwei Jahrtausende lang im wesentlichen in dem Zustande geblieben ist, in welchen sie Aristoteles gebracht und worin er sie gelassen hat. Um so mehr bedarf sie einer totalen Umarbeitung, „denn ein zweitausendjähriges Fortarbeiten des Geistes muß ihm ein höheres Bewußtsein über sein Denken und über seine reine Wesenheit in sich selbst verschafft haben".[2]

---

[1] Vorrede zur ersten Ausgabe. Werke. III. S. 3 u. 4.
[2] Ebendas. Einleitung. S. 38.

Was Kant einst von der Metaphysik gesagt hat, daß sie die schwerste aller Einsichten sei, aber noch niemals eine geschrieben worden, macht Hegel von der neuen, völlig umzugestaltenden Logik geltend, welche mit der Metaphysik zusammengeht. Sie sei die schwierigste aller Wissenschaften. Wenn Plato seine Bücher vom Staate siebenmal umgeschrieben habe, so dürfte der Verfasser dieser neuen Logik sich eine Muße wünschen, die es ihm möglich mache, diese Wissenschaft sieben und siebenzigmal durchzuarbeiten. So sagt Hegel in der Vorrede zur zweiten Ausgabe dieses Werks.[1]

3. Einleitung.

Der Philosoph hat zu seiner Logik zwei Einleitungen geschrieben: eine kürzere, welche den allgemeinen Begriff und die allgemeine Einteilung der Logik behandelt, im Hauptwerke und eine ausführliche, systematisch geordnete in der Enzyklopädie. Hier unterscheidet er drei Vorstufen und bezeichnet sie als „erste, zweite und dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität". Im weitesten Sinn darf die ganze Phänomenologie als Einleitung zur Logik gelten, sie hieß auf dem Titel „der erste Teil des Systems der Wissenschaft", welche Bezeichnung aber, wie Hegel schon in seiner ersten Vorrede zur Logik bemerkt hat, in der neuen Auflage der Phänomenologie wegfallen sollte.[2]

1. Die erste Stellung des Gedankens zur Objektivität beruht auf dem Vertrauen oder dem guten Glauben, daß die menschliche Vernunft durch geordnetes Nachdenken das Wesen der Dinge zu ergründen vermöge: dies war der Standpunkt der alten, vormaligen Metaphysik, wie Christian Wolf denselben dargestellt und in seinen „Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" ausgeführt hat (1719).[3] Gleich die ersten Kapitel handeln von dem Wesen aller Dinge überhaupt. In diesem ersten und allgemeinsten Teile der Metaphysik, der die Lehre von den entia oder von den ὄντα enthält, besteht die Ontologie, deren Bedeutung Hegel auch für seine Logik in Anspruch nimmt, wenn er dieselbe mit der Metaphysik identifiziert, denn

[1] Ebendas. S. 23.

[2] Bd. III. Vorr. S. 8. Einleitung. S. 24—52. Bd. VI. Vorbegriff. S. 28—60. A. Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität. S. 61—77. B. Zweite Stellung. S. 78—125. C. Dritte Stellung. S. 126—162.

[3] Die vierte Auflage ist vom Jahre 1727. Zwischen die zweite und dritte Auflage dieses Werks (1721—1724) fällt die Vertreibung Wolfs aus Halle (1723). Dieses Werk war der Hauptgegenstand der Anklage.

seine Logik will nicht die Lehre von der Seele, von der Welt und von Gott sein.

Die wolfische Metaphysik, weil sie sich auf jenen guten Glauben an die menschliche Vernunft gründet, ist Dogmatismus, der den Skeptizismus wider sich hervorruft. Die Skeptiker, sagte Wolf in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Metaphysik, sind die Zweifler, die alles ungewiß lassen, die Dogmatiker aber sind „die Lehrreichen“; und er selbst wollte seinem Zeitalter und der Welt ein solcher lehrreicher Philosoph sein, er wollte es mit allem Eifer: darin lag seine Aufgabe und sein Ruhm.

2. Die zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität gründet sich auf den Empirismus und die kritische Philosophie. Der Empirismus in seinem folgerichtigen Fortgange führt zum Naturalismus und Materialismus und scheitert an Humes Skeptizismus; die kritische Philosophie wird in ihren Hauptpositionen, den drei Kritiken der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft, von neuem (im Verlauf der hegelschen Schriften zum viertenmal[1]) beurteilt: es wird getadelt, daß sie die Kategorien auf der bequemen Heerstraße der Schullogik nur aufgefunden und nicht aus dem Ich als der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins abgeleitet habe, worin Fichtes tiefes Verdienst bestanden; es wird gerühmt, daß sie die in der Anwendung der Kategorien auf das Wesen der Dinge, die Ideen der Seele, der Welt und Gottes, enthaltenen Widersprüche entdeckt und in den Antinomien dargelegt habe, aber solche Widersprüche seien nicht bloß in den vier kosmologischen Begriffen, sondern in allen Begriffen oder Denkbestimmungen enthalten; in der Entwicklung dieser Widersprüche bestehe die Dialektik des Denkens, und es sei Kants großes Verdienst, die Bedeutung der Dialektik wiedererkannt und zur Geltung gebracht zu haben. Was aber seine Widerlegung der Beweise für das Dasein Gottes betrifft, so beruhen alle jene Beweisarten auf der falschen Voraussetzung des Dualismus zwischen Gott und Welt, während doch die Tätigkeit des Denkens selbst, das sich über die Welt zu erheben und von ihr loszureißen vermöge, eine Nichtigkeit der Welt bezeuge, welche sich mit der dualistischen Grundlage der Gottesbeweise nicht vertrage. Wenn Kant den ontologischen Beweis dadurch zerstöre, daß er den Gottesbegriff mit dem Begriff von 100 Talern vergleiche, so

[1] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XI. S. 403.

sei diese Exemplifikation barbarisch, da 100 Taler überhaupt kein Begriff seien, geschweige ein mit dem Gottesbegriff vergleichbarer.[1]

Die Lehre von der Autonomie der praktischen Vernunft sei ein großes, mit vollem Recht hochgeschätztes Verdienst Kants, aber mit dem Dualismus zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit und mit dem Gesetz „die Pflicht um der Pflicht willen" komme man nicht weiter und gerate zuletzt, wie es auch Fichten begegnet sei, in den Progreß des endlosen Sollens.

Nach der Lehre Kants sind alle Dinge Erscheinungen für uns: dies sei der Standpunkt des „subjektiven (platten) Idealismus". In Wahrheit sind alle Dinge Erscheinungen (nicht bloß für uns, sondern) an sich: dieser Standpunkt, der den Grundgedanken der hegelschen Lehre enthält, führe zum „absoluten Idealismus".[2]

Hegel hat es der kantischen Philosophie zu wiederholten Malen vorgeworfen, daß sie „das Erkennen vor dem Erkennen" fordere und darin dem lächerlichen Vorhaben jenes Scholastikus gleiche, der sich nicht eher ins Wasser wagen wollte, als bis er schwimmen gelernt. Der Vorwurf ist keineswegs zutreffend.[3] Unsere leiblichen und geistigen Tätigkeiten geschehen, ohne daß wir derselben bewußt, geschweige wissenschaftlich bewußt sind. Wir verdauen ohne Physiologie, denken ohne Logik, reden, hören, sehen ohne Grammatik, Akustik, Optik usf. Wie sich die Physiologie zum Verdauen, die Logik zum natürlichen Denken, die Grammatik, Akustik, Optik zum Reden, Hören und Sehen verhalten, so verhält sich Kants Vernunftkritik und Erkenntnislehre zu unserm natürlichen Erkennen und dem darauf gegründeten gemeinen oder gesunden Menschenverstande: sie ist das Erkennen nicht vor, sondern nach dem Erkennen. Und was das Schwimmen angeht, so verhält sich Kant zum Erkennen, wie sich zum Schwimmen nicht jener Scholastikus verhält, sondern Archimedes, der das Schwimmen er-

---

[1] Bd. VI. §§ 40—52. S. 85—113. Hegel rühmt die wolfische Metaphysik gegen Kant und versteigt sich in seinem Widerwillen gegen die letztere, als welche alle Metaphysik des Übersinnlichen verworfen habe, bis zu folgender ihm nachgeschriebenen Äußerung: „Der hier erwähnte Standpunkt der alten Metaphysik ist das Gegenteil dessen, was die kritische Philosophie zum Resultat hatte. Man kann wohl sagen, daß nach diesem Resultat der Mensch bloß auf Spreu und Träbern würde angewiesen sein." Bd. VI. § 28. Zusatz. (S. 62.) Auch die Gotteslehre Spinozas habe die Welt nur als Phänomen genommen und sei vielmehr als „Akosmismus" zu bezeichnen, denn als Atheismus. (S. 110.)

[2] Bd. VI. S. 97. — [3] Bd. VI. § 10. S. 16. § 41. Zus. 1. S. 81. (Die Zusätze stammen aus Hegels Vorlesung.) S. oben S. 434 f.

klärt und die Bedingungen erkannt hat, welche machen, daß ein Körper schwimmt.[1]

3. Die dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität ist das unmittelbare Wissen, wie Jacobi dasselbe gefaßt, als Gefühl, Glauben, Anschauen bezeichnet, dem Denken entgegengesetzt und sowohl wider die Lehre Spinozas als auch wider die Lehre Kants gekehrt hat. Alles Denken sei ein Begründen, Bedingen, Vermitteln und darum unvermögend, Gott und die Freiheit, das wahre und wirkliche Sein zu erfassen. Dieser Gegensatz zwischen dem unmittelbaren Wissen und dem logischen Denken ist der Hauptpunkt, welchen Hegel bei aller Anerkennung Jacobis stets bekämpft hat, und an der gegenwärtigen Stelle seiner Enzyklopädie keineswegs zum erstenmal. Der Gegensatz ist grundfalsch und zwar nach beiden Seiten. Alle Unmittelbarkeit, auch das unmittelbare Wissen, ist Resultat einer Vermittlung; es ist, nachdem es geworden ist; und das Denken ist nicht bloß vermittelnd, sondern erkennend und die wahre Erkenntnis vollendend. Was dem unmittelbaren Wissen, wie es Jacobi behauptet, fehlt, ist das Denken, und was dem Denken, wie es Jacobi ansieht, fehlt, ist die Methode.

Von dem Gotte des unmittelbaren Wissens läßt sich nichts weiter behaupten, als daß er ist; im übrigen ist und bleibt er ein bestimmungsloses, unerkanntes Wesen, dessen Altar längst in Athen stand: „dem unbekannten Gotte!"

Wenn das unmittelbare Wissen nach Jacobi uns nichts weiter und nicht mehr zu versichern hat als die unmittelbare Gewißheit des eigenen Seins, Gottes und unserer Wahrnehmung äußerer Dinge, so sind wir zurückversetzt auf den ersten metaphysischen Standpunkt der neuern Philosophie, nämlich den Standpunkt Descartes' mit seinem cogito, ergo sum, Deus cogitatur, ergo est usf. Nicht alle Sätze, in denen das Wort ergo vorkommt, sind Schlüsse! Die angeführten Sätze sind und wollen unmittelbare Gewißheiten, Ausdrucksweisen des unmittelbaren Wissens sein.[2]

Der Unterschied aber zwischen Descartes und Jacobi besteht darin, daß das cartesianische Denken methodisch ist und fortschreitet, wogegen das unmittelbare Wissen Jacobis allen methodischen Cha-

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. (5. Aufl.) Buch I. Kap. I. S. 13 u. 14.

[2] Wie Hotho in seiner Dissertation über die cartesische Philosophie (1826), welche Hegel zitiert, nachgewiesen habe. Werke. Bd. VI. S. 132. 144. Anm.

rakter entbehrt und ausschließt. „Dieser Standpunkt verwirft diese Methode und damit, weil er keine andere kennt, alle Methoden für das Wissen von dem, was seinem Gehalte nach unendlich ist; er überläßt sich darum der wilden Willkür der Einbildungen und Versicherungen, einem Moralitäts-Eigendünkel und Hochmut des Empfindens oder einem maßlosen Gutdünken und Räsonnement, welches sich am stärksten gegen Philosophie und Philosopheme erklärt. Die Philosophie gestattet nämlich nicht ein bloßes Versichern, noch Einbilden, noch beliebiges Hin- und Herdenken des Räsonnements."[1]

Unmittelbares Wissen und logisches Denken sind keine Gegensätze, sondern gehen ineinander über und auseinander hervor. „Es ist hiermit als faktisch falsch aufgezeigt worden, daß es ein unmittelbares Wissen gebe, ein Wissen, welches ohne Vermittlung, es sei mit anderem oder in ihm selbst mit sich sei. Gleichfalls ist es für faktische Unwahrheit erklärt worden, daß das Denken nur an durch anderes vermittelten Bestimmungen — endlichen und bedingten — fortgehe, und daß sich nicht ebenso in der Vermittlung diese Vermittlung selbst aufhebe. Von dem Faktum aber solchen Erkennens, das weder in einseitiger Unmittelbarkeit, noch in einseitiger Vermittlung fortgeht, ist die Logik selbst und die ganze Philosophie das Beispiel."[2]

II. Die Methode.

1. Die Kategorien. Die Denkbestimmungen und die Denktätigkeit.

Dieselbe Methode, welche die Phänomenologie befolgt hat, gilt auch für die Logik: dort handelt es sich um die Gestalten und Stufen des Bewußtseins, hier handelt es sich um die notwendigen Denkbestimmungen oder reinen Begriffe, welche Aristoteles als die Prädikate alles Denkbaren, Kant als die Grundformen alles Urteilens Kategorien genannt hatte. Eben diesen Ausdruck braucht nach dem Vorgange jener beiden großen Philosophen auch Hegel, aber bei ihm erscheinen die Kategorien nicht in der Form einer Aufzählung, wie bei Aristoteles, auch nicht in der einer Tafel, wie bei Kant, der ihnen gern den Schein eines Systems geben möchte, aber nur eine Gruppierung gibt, sondern in der Form eines wirklichen Systems, wodurch zugleich ihr Zusammenhang und ihre Vollständigkeit verbürgt wird. Ohne System keine Wissenschaft, ohne Methode kein System: das sind uns wohlbekannte hegelsche Fundamentalsätze.

[1] Ebendas. § 77. S. 145. Vgl. § 64. S. 151—153. § 76. S. 143—145.
[2] Ebendas. § 75. S. 143.

Die Logik ist die Wissenschaft der Kategorien. Jede dieser Kategorien will genau bestimmt, gründlich durchdacht, erschöpft und verneint, die entgegengesetzten Bestimmungen, in welche der Begriff auseinandergeht, wollen vereinigt werden. Demnach enthält jeder Schritt und Fortschritt des Denkens drei Seiten der Tätigkeit, die wir als die bestimmende (setzende), entgegensetzende und vereinigende bezeichnen können. Hegel nennt die erste „die abstrakte oder verständige“, die zweite „die dialektische oder negativ-vernünftige“, die dritte „die spekulative oder positiv-vernünftige“.[1]

2. Der dialektische Prozeß und die Entwicklung.

Die Fortschreitung des Denkens geschieht also durch die Darlegung und Auflösung der den Begriffen inwohnenden Widersprüche. Hegel hat diesen ganzen Prozeß Dialektik genannt, welchen Ausdruck wir schon in der Phänomenologie angetroffen und erklärt haben.[2] Er rühmt Kant, daß er in seiner Vernunftkritik die Dialektik wieder zur Anerkennung gebracht habe; er selbst aber in seiner eigenen Dialektik hat das Vorbild Platos vor Augen, bei welchem die Dialektik mit der Begriffsentwicklung, der Begriffseinteilung und als solche mit der wahren Erkenntnis zusammenfällt. Mit Unrecht läßt er Plato bei den Alten als den „Erfinder der Dialektik“ gelten.[3]

Der Widerspruch besteht in dem Streit entgegengesetzter Bestimmungen, die Auflösung des Widerspruchs in deren Vereinigung: in diesem Sinne darf die Einheit der Gegensätze als das durchgängige Thema der hegelschen Dialektik gelten: jene «coincidentia oppositorum», welche Giordano Bruno naturalistisch und pantheistisch, Georg Hamann religiös und mystisch gefaßt hatte. Darin lag die von Hegel empfundene und ausgesprochene Verwandtschaft mit beiden.

Jede Darlegung eines Widerspruchs besteht in der Verneinung einer Denkbestimmung, welche noch eben gesetzt und bejaht werden mußte; jede Auflösung eines Widerspruchs ist dessen Verneinung. Auf diese Weise bewegt sich das Denken durch zwei Negationen und gelangt auf dem Wege der doppelten Verneinung wieder zur Bejahung oder Affirmation. Duplex negatio affirmat. Diese doppelte Negation hat Hegel „die absolute Negativität“ genannt und die

[1] Bd. VI. § 79—82. S. 146—160. — [2] S. oben Buch II. Kap. V. S. 305.

[3] Werke. Bd. VI. § 81. Zus. 1. S. 153. (Die Zusätze sind nachgeschriebene Äußerungen; es ist doch fraglich, ob Hegel diese Äußerung wirklich getan hat, ob er nach demselben Zusatz [S. 154] den platonischen Protagoras statt des Meno genannt hat?) (S. oben S. 434f., 438.)

Dialektik für deren Methode erklärt, welcher Ausdruck nach Art der stumpfen und gedankenlosen Unverständnisse für das Bekenntnis einer ungeheuer negativen Richtung genommen worden ist, welche darauf ausgehe, alles zu ruinieren. Die Methode der absoluten Negativität bedeutet genau dasselbe als die Methode der Darlegung und Auflösung der den notwendigen Denkbestimmungen oder reinen Begriffen inwohnenden Widersprüche. Der Widerspruch ist die erste Negation und seine Auflösung (Verneinung) die zweite.

Diese Methode aber besteht darin, daß von den einfachen Begriffen zu den zusammengesetzten, von den unmittelbaren zu den vermittelten, von den unbestimmten zu den bestimmten, von den abstrakten zu den konkreten oder, um alles in einem zu sagen, von den niederen zu den höheren, von dem niedrigsten zu dem höchsten, Glied für Glied, fortgeschritten wird. Diese Art der Fortschreitung gibt dem Prozesse des logischen Denkens den Charakter einer Stufenreihe oder einer Entwicklung.

Wir kennen schon aus der Phänomenologie das Verhältnis der niederen zu den höheren Stufen und umgekehrt. Es verhält sich mit den Stufen der Begriffe, wie mit denen des Bewußtseins. Die höhere Stufe ist die Wahrheit der niederen, denn sie ist in ihr angelegt, erstrebt, gewollt; die niedere Stufe ist in der höheren aufgehoben in jenem doppelten und dreifachen Sinn, den wir in der Phänomenologie schon angetroffen und erörtert haben, als es sich um das Verhältnis der sinnlichen Gewißheit zum wahrnehmenden Bewußtsein handelte.[1] Aufgehoben sein bedeutet verneint, bewahrt, erhöht sein, wie tollere erheben und vernichten bedeutet, welcher Doppelsinn durch den ciceronianischen Witz «tollendum esse Octavium» zur Berühmtheit gelangt sei.[2]

Am Hebel nennt man die beiden angreifenden und gemeinsam wirkenden Bewegungskräfte, nämlich die Entfernungen und die Gewichte oder die Längen der Hebelarme und die Massen die mechanischen (statischen) Momente. Keines von beiden wirkt für sich allein, sondern nur mit dem andern zusammen. So sind in der fortschreitenden Entwicklung die niederen Stufen mitwirkende Faktoren in den höheren; darum hat Hegel, indem er ihre Wirksamkeit mit den Momenten am Hebel verglich, die niederen Stufen als aufgehobene Momente in den höheren bezeichnet.[3] Unter dem Einfluß der

[1] S. oben Kap. VI. S. 308. — [2] Werke. Bd. III. S. 103–105. — [3] Ebendas. S. 105.

hegelschen Philosophie ist diese Ausdrucksweise gang und gäbe geworden. Wenn es sich darum handelt, den Wert, die Bedeutung, den Begriff einer Sache zu schätzen, so redet man von den Momenten, welche dabei zu erwägen und in Betracht zu ziehen seien.

Die methodische Darlegung und Auflösung der den Begriffen immanenten Widersprüche (absolute Negativität), oder die dialektische Methode, oder die Methode der Entwicklung bedeuten dasselbe. Und da alle reinen Begriffe sowohl Denk- als Seinsbegriffe sind, d. h. sowohl logische als ontologische und metaphysische Geltung haben, so ist die Schranke zwischen dem Denken und den Dingen aufgehoben, das Denken daher nicht mehr beschränktes oder „endliches", sondern „unendliches Denken", das in der Betrachtung der Dinge bei sich selbst bleibt und in dem Wesen der Dinge sich selbst und sein eigenes Wesen wie im Spiegel (tanquam in speculo) erkennt und wiedererkennt. Darum hat Hegel diese auf das methodische (dialektische) oder unendliche Denken gegründete Art der Erkenntnis die spekulative Philosophie genannt und insbesondere seine Logik als solche bezeichnet und in seinen jenaischen Vorlesungen auch angekündigt.[1]

3. Die Einteilung.

Alle Entwicklung ist Selbstentwicklung, Selbstgliederung, Selbsteinteilung. Was sich in der Logik als in dem Elemente des reinen Denkens entwickelt, ist nichts anderes als der Begriff oder die Idee der Entwicklung selbst, so daß hier, wie es Hegel öfter hervorhebt, Inhalt und Form vollkommen eins sind. Der Erkenntnisinhalt sind die notwendigen Denkbestimmungen oder die reinen Begriffe, d. h. das reine Denken; ebendasselbe reine Denken ist die Erkenntnisform. Der Erkenntnisinhalt ist die Selbstentwicklung des reinen Denkens, d. h. die Methode der logischen Entwicklung; ebendenselben Charakter hat die Erkenntnisform. Die Entwicklung wird entwickelt.

Was sich entwickelt, muß sich woraus entwickeln und wozu. Dies sind die drei in dem Thema der Entwicklung enthaltenen Hauptbestimmungen: das Was, das Woraus und das Wozu. Das Was (Dasein oder Etwas) in seiner einfachsten und abstraktesten Form ist das Sein; das Woraus und Wodurch (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) ist der Grund oder das Wesen, das Wozu (οὗ ἕνεκα) ist der Zweck, d. i. der zu realisierende oder sich selbst realisierende Begriff. Dem-

[1] Vgl. Bd. VI. § 28. Zusatz. S. 63.

gemäß sind die drei Hauptteile der Logik: 1. die Lehre vom Sein, 2. die Lehre vom Wesen (Grund), 3. die Lehre vom Begriff (Zweck).

Den sich selbst realisierenden Zweck, um es zur Orientierung vorauszunehmen, hat Hegel den Selbstzweck oder die Idee genannt: es ist die höchste Kategorie, in welcher alle vorhergehenden als aufgehobene Momente enthalten sind. Daher ist dieser Begriff gleichsam in nuce das ganze System der Kategorien. Wenn man den Begriff des Selbstzwecks gründlich analysiert, auseinanderlegt und in seine Elemente auflöst, so ergibt sich die Reihenfolge sämtlicher Kategorien.

Der Selbstzweck ist der Begriff in seiner Selbstverwirklichung: daher versteht Hegel unter dem Begriff das Selbst oder das Subjekt, während das Wesen, als welches allen Dingen und Erscheinungen zugrunde liegt, den Charakter der Notwendigkeit oder der Substanz hat. Nun erinnern wir uns jenes Wortes aus der Vorrede zur Phänomenologie. „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken."[1] (Daß aber der Begriff in seinem logischen Charakter als Selbst oder Subjekt zu nehmen sei, sagt die Phänomenologie nirgends, obgleich sie an ungezählten Stellen das Wort „Begriff" in diesem Sinne gebraucht. So wird an vielen Stellen, eigentlich durchgängig, die Logik von der Phänomenologie vorausgesetzt, während sie derselben nachfolgt. Nimmt man das Wort Begriff in dem gewöhnlichen logischen Sinn als abstrakte Vorstellung von allgemeinem Umfang, so sind eine Menge Sätze in der Phänomenologie dunkel und unverständlich. Dasselbe gilt von dem Begriff der Negation, Negativität u. a.)

Da nun der Begriff im Sinn der hegelschen Logik gleichbedeutend ist mit dem Selbst oder Subjekt, so erklärt sich auch, warum Hegel den dritten Teil seiner Logik „die subjektive Logik" genannt hat und im Unterschiede davon die beiden ersten Teile, nämlich die Lehre vom Sein und vom Wesen, „die objektive Logik".[2]

4. Der Begriff Gottes in der Logik. Das Reich der Schatten.

Die Kategorien, obwohl sie nacheinander, also in einer zeitlichen Reihenfolge, wie es nicht anders sein kann, entwickelt und in das Bewußtsein gehoben werden, sind alle zugleich, also zeitlos oder

[1] S. oben Kap. V. S. 293 u. 294. — [2] Werke. Bd. III. S. 46—52.

ewig und können daher als Definitionen des Ewigen oder des Absoluten oder Gottes angesehen werden. Daher wird durch die logische Idee, als welche alle Kategorien in sich schließt, das Wesen Gottes begriffen, abgesehen von seinen Beziehungen zur Welt oder von seinem Sein, d. h. seiner Gegenwart in der Natur und in dem endlichen Geiste. „Die Logik ist als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."[1]

Weil die Logik das Reich der Wahrheit ohne Hülle ist, darum gewährt ihr Studium „die Kraft, welche in alle Wahrheit leitet". Weil ihre Gegenstände die einfachen, von aller sinnlichen Konkretion befreiten Wesenheiten sind, darum nennt Hegel ihr System „das Reich der Schatten". „Das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreich ist die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseins."[2] Diese Zucht besteht darin, daß wir in der Ausübung des logischen Denkens uns entwöhnen, an uns selbst zu denken und unser Meinen, Wollen, Wünschen in die Gedanken einzumischen. „Indem ich denke, gebe ich meine subjektive Besonderheit auf, vertiefe mich in die Sache, lasse das Denken für sich gewähren, und ich denke schlecht, indem ich von dem Meinigen etwas hinzutue."[3]

5. Die Logik und die Geschichte der Philosophie.

Aus dem Thema der Logik erhellt, daß zwischen den Kategorien, als den Definitionen des Absoluten, und den Prinzipien der philosophischen Systeme eine gewisse Übereinstimmung herrschen muß, worauf sich die unwillkürliche Vergleichung des logischen Fortganges der Kategorien mit dem geschichtlichen Fortgang der Systeme gründet. Auf diesen Zusammenhang zwischen seiner Logik und der Geschichte der Philosophie hat Hegel gern und oft hingewiesen als auf eine lehrreiche Probe, welche die Richtigkeit der Rechnung nach beiden Seiten bestätige. Wenn diese Rechnung stimmt, so muß sich das jüngste und letzte System zu allen vorhergehenden Philosophien verhalten, wie die logische Idee zu den Kategorien. Mit andern Worten: alle ge=

[1] Werke. III. Einleitung. Allgemeiner Begriff der Logik. S. 33. Vgl. Ebendas. S. 69. Vgl. Bd. VI. (Enzyklopädie.) § 85. S. 163.

[2] Bd. III. Einleitung. S. 44.

[3] Bd. VI. Die Wissenschaft der Logik. Vorbegriff. § 24. Zusatz 2. S. 49.

schichtlichen Systeme der Philosophie sind aufgehobene Momente in dem System der hegelschen Philosophie. „Die Geschichte der Philosophie zeigt an den verschieden erscheinenden Philosophien teils nur Eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungsstufen auf, teils daß die besonderen Prinzipien, deren eines einem System zugrunde lag, nur Zweige eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste, konkreteste."[1]

Diesen Zusammenhang zwischen den Kategorien und den Philosophien, zwischen der Logik und der Geschichte der Philosophie hat Hegel, als er die Kategorie des Seins mit der Lehre des Parmenides verglichen, seinen Zuhörern in großartiger und höchst eindringlicher Weise vorgestellt. „Die verschiedenen Stufen der logischen Idee finden wir in der Geschichte der Philosophie in der Gestalt nacheinander hervorgetretener philosophischer Systeme, deren jedes eine besondere Definition des Absoluten zu seiner Grundlage hat. So wie nun die Entfaltung der logischen Idee sich als ein Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten erweist, ebenso sind dann auch in der Geschichte der Philosophie die frühesten Systeme die abstraktesten und damit zugleich die ärmsten. Das Verhältnis aber der früheren zu den späteren philosophischen Systemen ist im allgemeinen dasselbe, wie das Verhältnis der früheren zu den späteren Stufen der logischen Idee, und zwar von der Art, daß die späteren die früheren als aufgehoben in sich enthalten. Dies ist die wahre Bedeutung der in der Geschichte der Philosophie vorkommenden und so oft mißverstandenen Widerlegung des einen philosophischen Systems durch ein anderes, und näher des früheren durch die späteren. Wenn vom Widerlegen einer Philosophie die Rede ist, so pflegt dies zunächst nur in abstrakt negativem Sinn genommen zu werden, dergestalt, daß die widerlegte Philosophie überhaupt nicht mehr gilt, daß dieselbe beseitigt und abgetan ist. Wenn dem so wäre, so müßte das Studium der Geschichte der Philosophie als ein durchaus trauriges Geschäft betrachtet werden, da dieses Studium lehrt, wie alle im Verlauf der Zeit hervorgetretenen philosophischen Systeme ihre Widerlegung gefunden haben. Nun aber muß, ebensogut als zugegeben ist, daß alle Philosophien widerlegt worden sind, zugleich

[1] Ebendas. VI. Einleitung. § 13. S. 21.

auch behauptet werden, daß keine Philosophie widerlegt worden ist, noch auch widerlegt zu werden vermag." „Die Geschichte der Philosophie hat es somit ihrem wesentlichen Inhalte nach nicht mit Vergangenem, sondern mit Ewigem und schlechthin Gegenwärtigem zu tun, und ist in ihrem Resultat nicht einer Gallerie von Verirrungen des menschlichen Geistes, sondern vielmehr einem Pantheon von Göttergestalten zu vergleichen. Die Göttergestalten aber sind die verschiedenen Stufen der Idee, wie solche in dialektischer Entwicklung nacheinander hervortreten."[1]

6. Der Anfang.

Der Anfang der Logik und der Philosophie überhaupt befindet sich in einem Dilemma, welches schon die alten Skeptiker erkannt und für unlösbar erklärt haben. Entweder ist dieser Anfang vermittelt oder er ist unmittelbar: im ersten Fall fehlt der Anfang, denn das Vermitteln, Begründen, Beweisen führt ins Endlose; im andern Fall fehlt die Begründung. Dort haben wir einen Beweis ohne Anfang, hier einen Anfang ohne Beweis, in keinem von beiden Fällen kann die Wissenschaft beginnen. Dieses Dilemma gilt, solange die Philosophie mit einer Behauptung oder einem Satze beginnt; es ist hinfällig, sobald den Anfang der Philosophie nicht ein Satz oder eine Behauptung, sondern, wie Fichte gelehrt hat, eine Forderung, ein Entschluß, eine Tat ausmacht: „Werde dir deiner bewußt", „setze dein Ich", „vollziehe die Tat des Selbstbewußtseins!"[2]

Bei Hegel hat der Anfang der Philosophie (Logik) sowohl den Charakter des Wissens als den des Wollens oder Entschlusses; bei ihm ist das Wissen, welches den Anfang macht, sowohl vermittelt als unmittelbar, denn alles Unmittelbare ist das Resultat einer Vermittlung: es ist, nachdem es *geworden* ist. Man hat den Anfang der Logik zu betrachten als vermittelt durch die gesamte Phänomenologie, deren letztes Resultat das reine Wissen war. Nunmehr ist das reine Wissen geworden: es *ist* und hat den Charakter der Unmittelbarkeit; noch aber ist es völlig unbestimmt und unentwickelt. *Was* es ist, soll erst bestimmt und entwickelt werden: eben darin besteht ja die Aufgabe und das Thema der Logik. Von dem reinen Wissen oder reinen Denken als einem gewordenen Resultat, nunmehr seiendem oder unmittelbarem Zustande kann zunächst

---

[1] Ebendas. VI. § 86. Zus. 2. S. 166—168. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. VI. (3. Aufl.) Buch III. Kap. III. S. 315—319.

nichts weiter ausgesagt und begriffen werden, als daß es ist. Daher läßt sich voraussehen, daß auch die erste Kategorie oder der erste Begriff, womit das System der Logik beginnt, kein anderer wird sein können als Begriff des Seins.[1]

Indessen ist der Anfang der Logik nicht bloß als ein durch Vermittlung gewordenes, nunmehr unmittelbares Wissen anzusehen, sondern auch nach fichtescher Art als ein voraussetzungsloser Entschluß, als eine Richtung nicht des Erkennens, sondern des Wollens. „Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst unmittelbar genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, daß es der Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll. Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, daß man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden. So muß der Anfang absoluter oder, was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein; er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt sein, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein. Er muß daher schlechthin ein Unmittelbares sein oder vielmehr nur das Unmittelbare selbst. Wie er nicht gegen Anderes eine Bestimmung haben kann, so kann er auch keine in sich, keinen Inhalt enthalten, denn dergleichen wäre Unterscheidung und Beziehung von Verschiedenem aufeinander, somit eine Vermittlung. Der Anfang ist also das reine Sein."[2]

Vierzehntes Kapitel.

Die Lehre vom Sein. A. Die Qualität.

I. Das reine Sein.

1. Sein und Nichts.

Der erste Begriff ist von allen der einfachste, abstrakteste und unmittelbarste, er ist noch völlig unentwickelt, unbestimmt, darum inhaltslos oder leer. Dieser Begriff, wie schon erklärt worden, ist das reine oder bloße Sein. „Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen

---

[1] Hegel. Werke. Bd. III. Erstes Buch. S. 55—58.
[2] Ebendas. Bd. III. S. 59.

selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat Nichts und nicht mehr noch weniger als Nichts."[1]

Wie in der letzten und höchsten Kategorie alle vorhergehenden als aufgehobene Momente enthalten sind, so in der ersten und niedrigsten alle folgenden als unentwickelte Anlagen. Dieses im Sein begriffene, aber noch völlig unentwickelte, darum inhaltslose Denken ist sowohl rein als leer, sowohl Sein als Nichts. Sein und Nichts sind dasselbe, denn sie sind der Ausdruck des reinen Denkens in seiner einfachen Form; das Sein ist der positive Ausdruck desselben, das Nichts der negative. Das Sein ist Nichts, denn es ist nichts in ihm zu erkennen, weil es inhaltslos oder leer ist. Sein und Nichts sind aber nicht bloß dasselbe, sondern auch unterschieden: das Sein besagt, daß das Denken ist; das Nichts besagt, daß es noch völlig unentwickelt und inhaltslos ist.[2]

Nichts kann einleuchtender sein als diese Einheit und dieser Unterschied zwischen dem Sein und dem Nichts; wir müssen von dem Begriffe des Seins, da in ihm weiter nichts zu erkennen ist als die Inhaltslosigkeit und die Leere, zu dem Begriffe des Nichts fortgehen, nur zu ihm. Diese beiden Denkbestimmungen, das Sein und das Nichts, sind ungetrennt und untrennbar: in dieser Ungetrenntheit oder Untrennbarkeit besteht, wie Hegel ausdrücklich hervorhebt, ihre Einheit, welche also keineswegs Dieselbigkeit ist, sondern den Unterschied in sich schließt und die Vereinigung fordert.

2. Das Werden. Entstehen und Vergehen.

Die Vereinigung von Sein und Nichts (Nichtsein) ist das Werden, worin jene beiden aufgehobene Momente sind. Das im Werden begriffene Sein ist das Entstehen, das im Werden begriffene Nichtsein ist das Vergehen. „Die Wahrheit des Seins, sowie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden."[3]

Der Satz von der Einheit des Seins und des Nichts hat die äußersten Mißverständnisse hervorgerufen, indem man an die Stelle der abstraktesten Begriffe die konkretesten Vorstellungen, wie das Sein der Dinge, des Menschen, Gottes usf. gesetzt und so den Sinn in

---

[1] Ebendas. Erster Abschnitt. Bestimmtheit. (Qualität.) Erstes Kapitel. Sein. A. S. 73. Vgl. Bd. VI. § 86. S. 165.

[2] III. Abschnitt I. Bestimmtheit. (Qualität.) Anmerk. 2. S. 83—85.

[3] Bd. III. S. 102 flgd.

Unsinn verkehrt hat. Sei es etwa einerlei, ob ein Haus ist oder nicht ist, ob wir selbst sind oder nicht sind, ob Gott ist oder nicht ist, ob hundert Taler sind oder nicht sind? usf. Hegel hat gar zu gern und darum gar zu oft sich die hundert Taler geliehen, welche Kant zur Widerlegung des ontologischen Beweises gebraucht und verbraucht hatte. Auch an der gegenwärtigen Stelle kommt er darauf zurück.[1]

Weil aber der Anfang seiner Logik, die sogenannte Einheit von Sein und Nichts, häufig so viel unverständiges Kopfschütteln und unnötiges Kopfzerbrechen verursacht hatte, so machte Hegel den „Vorschlag zur Güte", daß man mit dem Anfange selbst anfangen möge: mit dem Begriffe des Anfangs, aus dessen Analyse sich die Einheit von Sein und Nichtsein sogleich ergebe. Was zu sein erst anfange, sei noch nicht und doch auch schon, weil es anfange zu sein. Jeder Anfang ist ein Werdezustand, alles Werden aber enthalte Sein und Nichtsein zugleich, was noch niemand verkannt oder bestritten habe, es müßte denn sein, daß man das Werden überhaupt in Abrede stelle.[2]

Die Eleaten haben den Begriff des Seins zum Prinzipe der Philosophie gemacht und sind dadurch die Begründer der Ontologie oder Metaphysik geworden. Parmenides hat erklärt: „nur das Sein ist, und das Nichts (Nichtsein) ist gar nicht", woraus die Unmöglichkeit des Werdens folgt. Der tiefsinnige Heraklit habe den Begriff des Werdens zum Prinzip der Philosophie gemacht, da es kein bloßes Sein gebe, sondern alles im beständigen Werden oder Flusse begriffen sei, das Werden aber sei die Einheit von Sein und Nichtsein.[3]

Der Satz von der Unmöglichkeit des Werdens oder daß aus nichts nichts werden könne (ex nihilo nil fit) streitet nicht mit dem Begriffe des Werdens, sondern mit der Schöpfung aus Nichts, indem er die Ewigkeit der Materie bekräftigt, weshalb Hegel die Verneinung des Werdens für einen Grundsatz des Pantheismus ansieht, als ob die Lehre des Heraklit nicht auch Pantheismus sei![4]

Der Satz des Heraklit heißt: „Sein und Nichtsein sind dasselbe", „wir sind sowohl als wir nicht sind", „alles ist im Werden begriffen, alles fließt, πάντα ῥεῖ". Zugleich läßt man Hegel dem Heraklit einen Satz zuschreiben, welchen dieser Philosoph unmöglich gesagt haben kann. Der Satz gehört in die atomistische Lehre und

---

[1] Ebendas. Sein. Anmerk. 1. S. 77—80. Vgl. VI. § 88. S. 172 flgd. — [2] III. S. 63 flgd. Vgl. VI. § 88. S. 174. — [3] III. S. Anmerk. 3. S. 88.
[4] III. S. Anmerk. 1. S. 63 flgd. Vgl. VI. § 88. S. 174.

stammt von Demokrit: „τὸ ὂν οὐδὲν μᾶλλον ἐστὶ τοῦ μὴ ὄντος", das Seiende ist nicht in höherem Maße als das Nichtseiende, dieses ist ebensosehr als das Seiende. Unter dem Seienden ist „das Volle", unter dem Nichtseienden „das Leere" zu verstehen. Beides ist in gleicher Weise: das Volle sowohl als das Leere. Hegel kannte den Satz und seine Herkunft sehr wohl und hat in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie denselben als einen Ausspruch des Demokrit angeführt.[1]

Das Werden ist Entstehen und Vergehen; aber diese beiden Momente sind im Werden nicht etwa zeitlich unterschieden und äußerlich verknüpft, so daß erst das Entstehen, dann das Vergehen stattfände, und zwischen beiden noch eine durch das Wörtchen „und" bezeichnete Verbindung Platz hätte. Zwischen beiden gibt es nichts Drittes. Das Entstehen ist an ihm selbst das Vergehen: daher ist das Werden ein beständiges Vergehen oder Verschwinden, es ist das Vergehen des Vergehens oder das Verschwinden des Verschwindens: es kann daher nur begriffen werden als vergangenes Vergehen, als verschwundenes Verschwinden, als vergangenes Werden oder Gewordensein, d. h. als Dasein.

Will man sich den Begriff des Werdens und diesen Übergang vom Werden zum Dasein anschaulich machen, so gibt es kein besseres Beispiel als die Zeit, wie auch Heraklit sogleich auf die Zeit als die anschaulichste Form des Werdens hingewiesen hat. Die Zeit ist das beständige Vergehen oder vielmehr Vergangensein. Ich erinnre an den schillerschen Spruch des Konfuzius: „Dreifach ist der Schritt der Zeit, zögernd kommt die Zukunft hergezogen, pfeilschnell ist das Jetzt entflogen, ewig still steht die Vergangenheit". Die vergangene Zeit ist da, das Geschehene kann kein Gott ungeschehen machen; es ist das Perfektum, welches Präsens ist: γέγονα = ich bin da.

II. Das Dasein.

1. Qualität. Etwas und Anderes.

In dem Begriffe des Daseins ist das Da weder örtlich noch zeitlich, sondern logisch zu nehmen, als ein bestimmtes, so oder so be-

---

[1] Vgl. Bd. VI. § 88. Zusatz. S. 177 mit Bd. XIII. (2. Aufl. 1840.) S. 325. — Man darf den Zusätzen als nachgeschriebenen, von dem Herausgeber nicht gerade mit kritischer Sorgfalt behandelten Äußerungen hie und da mißtrauen, wie an der soeben angeführten Stelle.

schaffenes Sein, als ein Was oder eine Quale; diese mit dem Sein identische, von ihm unabtrennbare Bestimmtheit ist die Qualität, mit welchem Namen Hegel das erste Kapitel seiner Logik überschrieben hat, weil der Begriff der Qualität im Mittelpunkte der ersten Gruppe der Kategorien steht und dieselbe gleichsam beherrscht. Das Dasein ist bestimmtes Sein oder seiende Bestimmtheit, die als solche den Unterschied von anderem Dasein, also das Nichtsein oder die Negation in sich schließt, weshalb Hegel „Realität und Negation“ sogleich als die beiden Momente bezeichnet, welche den Begriff des Daseins ausmachen. Er legt das größte Gewicht darauf, daß im Dasein der Begriff der Negation in seiner Bestimmtheit an das Licht tritt, indem er auf den Satz Spinozas hinweist: «omnis determinatio est negatio». Unter der Negation in ihrer Bestimmtheit ist die Zusammengehörigkeit des Seins und Nichtseins (Andersseins) zu verstehen, ohne welche kein Widerspruch, kein Leben, keine Entwicklung stattfinden könnte.

Das Dasein ist nicht mehr das unbestimmte Sein, welches gleich war dem Nichts, sondern ein durchaus bestimmtes Sein oder Qualität. Da aber alles bloße Sein immer unbestimmt ist und bleibt, so muß das Dasein noch näher bestimmt und unterschieden, es muß als ein unterschiedenes Dasein, d. h. als ein Daseiendes oder Etwas gefaßt werden, welches mit anderem so unmittelbar zusammenhängt und verknüpft ist, daß Realität und Negation als Etwas und Anderes die Momente des Daseins sind. Beide Bestimmungen gehören zueinander und können nicht getrennt werden, das Etwas kann nicht für sich sein, auch nicht das Andere, jede der beiden Bestimmungen ist das Andere des Anderen, jede ist etwas anderes, wie wir im Deutschen sagen: „ein Anderes — ein Anderes“, oder „etwas Anderes — etwas Anderes“ oder im Lateinischen «aliud — aliud», oder bei Plato das Anderssein schlechtweg (τὸ ἕτερον = θἄτερον) im Gegensatze zu dem, was sich gleich oder dasselbe bleibt (ταὐτόν).

2. Endliches und Unendliches. Die Veränderung.

Etwas und Anderes hängen dergestalt zusammen, daß zwischen beiden nichts Drittes ist. Was wir als „und“ bezeichnet haben, ist ihre Grenze, welche beide ebenso unmittelbar verknüpft wie unterscheidet. Etwas ist durch anderes begrenzt und ebenso umgekehrt. Begrenzt sein heißt endlich sein. Das Endliche hängt mit anderem

dergestalt zusammen, daß es mit ihm behaftet ist und es an sich hat, weshalb Spinoza das Endliche (Modus) gut und treffend als dasjenige erklärt hat, was in anderem ist und ohne anderes nicht begriffen werden kann (quod in alio est, per quod etiam concipitur). Das Etwas vermöge seiner Begrenztheit oder Endlichkeit ist unmittelbar sowohl von anderem unterschieden als auf anderes bezogen; daher sind in ihm diese beiden Momente zu unterscheiden: sein Unterschiedensein und sein Bezogensein; jenes ist Sein an sich, dieses ist Sein für anderes. Beide Bestimmungen, die in der Phänomenologie eine so große Rolle gespielt und den Gang des Bewußtseins beherrscht haben, treten uns jetzt im Elemente des reinen Denkens in ihrer Bedeutung als Kategorien entgegen. Wie sehr man auch bemüht ist, sie zu trennen und auseinanderzuhalten, so fallen sie in eines zusammen, da das Etwas vermöge seiner Grenze beides zugleich ist: es ist an sich, was es für anderes ist; es geht ohne Rest auf in seine Beziehung auf anderes oder sein Sein für anderes. Ich brauche, um diese Wahrheit recht deutlich zu machen, ein Beispiel aus dem gewöhnlichen Leben und dem gewöhnlichen Sprachgebrauch. Man sagt: „diese Sache hat für uns einen großen Wert, an sich ist sie wertlos", d. h. die Sache ist in Beziehung auf uns wertvoll, in Beziehung auf alle anderen ist sie wertlos; so ist auch ihr Ansich lediglich ihre Beziehung auf oder ihr Sein für anderes. Darin besteht der Charakter des Endlichen, daß es das Andere an sich hat und ohne Rest in das Sein für anderes aufgeht. Es ist sowohl Anderes als auch Nichtanderes. Die Einheit von Sein und Nichtsein ist Werden, die Einheit von Anderessein und Nichtanderessein ist Anderswerden oder Veränderung. Das Etwas ist endlich und veränderlich; es geht nicht erst in die Veränderung über, sondern ist in der Veränderung begriffen, wie das Sein und Nichtsein im Werden. Hegel sagt vom Dasein: „Daher ist das Anderssein nicht ein gleichgültiges außer ihm, sondern sein eigenes Moment. Etwas ist durch seine Qualität erstlich endlich und zweitens veränderlich, so daß die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Sein angehört." „Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und so fort ins Unendliche." „Diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative Unendlichkeit, indem sie nichts ist als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht,

somit ebensosehr nicht aufgehoben ist, — oder diese Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus."[1]

Wir sind an einer höchst wichtigen Stelle. Von der schlechten Unendlichkeit, die nichts anderes ist als der endlose Progreß, ist die wahre Unendlichkeit zu unterscheiden. Es handelt sich hier um die Bestimmungen des Endlichen, Endlosen und wahrhaft Unendlichen, also um das Verhältnis des Endlichen und Unendlichen in der abstraktesten, rein logischen Form, die in der konkretesten fortbesteht und ihr zugrunde liegt: es handelt sich um eine Grundanschauung und Grundidee der gesamten hegelschen Lehre.

Das Endliche soll seinem Begriff gemäß ein Ende nehmen, es soll enden, aber in seinem Ende ist es immer durch ein Anderes begrenzt, das wieder durch ein Anderes begrenzt ist, und so geht es fort ins Endlose. Das Endliche ist ins Endlose endlich, es nimmt kein Ende, es ist nicht endlich, sondern endlos, weshalb Hegel das Endlose die negative Unendlichkeit genannt hat. Die Grenze und mit ihr die Endlichkeit sind immer wieder da, diese fortbeständige oder perennierende Grenze ist Schranke. Der endlose Progreß aber besteht darin, daß zwei entgegengesetzte Bestimmungen vereinigt werden sollen und nicht können, weshalb sie miteinander wechseln und diesen Wechsel ins Endlose fortsetzen.

Diese beiden Bestimmungen im Begriffe des Endlichen sind das Ansichsein und das Seinfüranderes oder sein Anderessein und Nichtanderessein: dies sind die beiden im Begriffe des Daseins oder des Etwas enthaltenen Momente: Etwas und Anderes. Etwas geht in anderes über, das selbst wieder Etwas ist und in anderes übergeht usf. In dem logischen Begriff der Veränderung erscheint in seiner abstraktesten Form der endlose Progreß. Der Widerstreit zweier Bestimmungen in Einem ist der Widerspruch; daher besteht der endlose Progreß überall, wo derselbe erscheint, in einem ungelösten Widerspruch. Denn sobald ein Widerspruch nicht gelöst, sondern fixiert wird, bleibt nichts weiter übrig, als ihn zu wiederholen und die beiden Bestimmungen (A und B, Etwas und Anderes), die nicht zusammen kommen können, alternieren zu lassen. Eben diese Wiederholung ist der endlose Progreß: ein ewiges Einerlei, das nicht erhaben ist, sondern langweilig und einschläfernd, weshalb Hegel den endlosen Progreß treffend die schlechte Unendlichkeit genannt hat.

[1] Bd. VI. § 92. S. 181. § 93. § 94. S. 184.

In der anschaulichsten und für die meisten erstaunlichen Form tritt uns diese Art Unendlichkeit in der Zeit und im Raum entgegen: die endlose Zeit, der endlose Raum! Es nimmt kein Ende, jenseits jeder begrenzten Zeit, jedes begrenzten Raumes ist immer wieder Zeit, immer wieder Raum! In der kantischen und fichteschen Philosophie besteht auch die Moralität, der Widerstreit und Kampf zwischen Pflicht und Neigung, in einem endlosen Streben und Sollen. Diese Philosophie „gibt als den höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche das Sollen an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit und damit im Widerspruche ist". „Als Sollen ist Etwas über seine Schranke erhaben, umgekehrt aber hat es nur als Sollen seine Schranke. Beides ist untrennbar." „Du kannst, weil du sollst, — dieser Ausdruck, der viel sagen sollte, liegt im Begriffe des Sollens." „Aber umgekehrt ist es ebenso richtig: du kannst nicht, eben weil du sollst. Denn im Sollen liegt ebensosehr die Schranke als Schranke: jener Formalismus der Möglichkeit hat an ihr eine Realität, ein qualitatives Anderssein sich gegenüber, und die Beziehung beider aufeinander ist der Widerspruch, somit das Nicht-Können oder vielmehr die Unmöglichkeit."[1]

Wenn ein Widerspruch ungelöst bleibt oder sich fixiert, so fallen die beiden Seiten desselben auseinander und bilden einen unversöhnlichen Gegensatz oder Dualismus; daher überall, wo eine dualistische Denkart herrscht, der endlose Progreß als Zeichen oder Folge derselben hervortritt, weshalb Hegel nach seiner antidualistischen Denkart gegen den endlosen Progreß in allen seinen Gestalten zu Felde zieht und ihn vor allem in seiner logischen Grundform bekämpft und überwindet. Er macht es dem gewöhnlichen Bewußtsein und auch der Philosophie, insbesondere der kantischen und fichteschen, zum Vorwurf, daß sie den endlosen Progreß, sei es in der Form des Seins oder des Sollens, bejahen, bewundern und somit die schlechte Unendlichkeit statt der wahren gelten lassen.

Der Dualismus beherrscht die gewöhnliche Vorstellungsweise auch in der Art, wie sie das Verhältnis des Endlichen und Unendlichen betrachtet: beide werden einander entgegengesetzt, das eine hüben, das andere drüben und zwischen beiden eine unübersteig-

[1] Bd. III. β. Die Schranke und das Sollen. S. 133—139. Bd. VI. § 94. Zusatz. S. 184—186.

liche Kluft. Es bedarf keiner besonderen logischen Scharfsichtigkeit, um zu sehen, daß auf diese Art beide Begriffe in ihre Gegenteile verkehrt werden. Das Unendliche, welches dem Endlichen entgegengesetzt wird und dasselbe von sich ausschließt, hat an ihm seine Schranke und wird dadurch selbst beschränkt und verendlicht; das Endliche aber, welches dem Unendlichen gegenübersteht, nimmt kein Ende und wird verunendlicht.[1] Hieraus erhellt sogleich, wie das wahrhaft Unendliche das Endliche nicht ausschließt, sondern einschließt und das Endliche nicht außer sich hat, sondern in sich.

Das Endlose ist darum mangelhaft, weil ihm etwas fehlt. Was ihm fehlt, ist das Ende, welches erreicht werden soll und nicht kann. Wenn es sein Ende erreicht, dann ist es, wie die deutsche Sprache vortrefflich sagt, vollendet. Das Endlose ist unvollendet: darin besteht sein Mangel. Darum haben auch die Pythagoreer, weil sie nach hellenischer Denkart die Form höher gehalten haben als den Stoff, das ἄπειρον in Vergleichung mit dem πέρας als das Niedere und Geringere angesehen. Aus eben diesem Grunde hat Aristoteles das ἀτελές als dasjenige bezeichnet, was die gestaltende Natur nicht sucht, sondern meidet.

Nun ist im Begriff der Veränderung, wenn wir denselben nicht ins Endlose fortsetzen und immer dasselbe sagen wollen, der Begriff des vollendeten Daseins enthalten. Etwas wird Anderes. Da es an sich selbst Anderes ist, so wird es, was es an sich ist, es geht also mit sich selbst zusammen oder, wie Hegel sagt, es kommt bei sich an, es erreicht sein Ende und Ziel, d. h. es wird vollendet. Das vollendete Dasein ist nicht mehr auf anderes bezogen, sondern auf sich, es ist nicht mehr durch anderes begrenzt, sondern durch und in sich, es ist nicht mehr für anderes, sondern für sich. Diese Begriffe sind daher gleichbedeutend: vollendetes Dasein = unendliches Sein = Fürsichsein.[2]

III. Das Fürsichsein.

Das unendliche Sein.

Um die Begriffe des Endlichen, Endlosen und wahrhaft Unendlichen sogleich in der anschaulichsten Form vorzustellen, so versinnlicht die gerade Linie A B den Begriff des Endlichen (Begrenzten), die über ihre Grenzpunkte hinaus ins Endlose fortlaufende gerade Linie den Begriff des Endlosen, die in ihren Anfangspunkt A zurück-

[1] Bd. VI. § 95. S. 186 flgd. — [2] Ebendas. S. 188.

kehrende, kreisförmige Linie den Begriff des Unendlichen, wie denn auch von jeher der Kreis als ein Sinnbild der Unendlichkeit oder Ewigkeit gegolten hat. Der Kreis ist die vollendete Linie, ein in sich geschlossener, fürsichseiender Raum.[1]

Im Sinn und Geist der hegelschen Lehre könnte man diese Vergleichungen fortführen und erhöhen. So ist das Bedürfnis das Gefühl eines Mangels und als solches ein Beispiel der Schranke und Endlichkeit, das Heer der Bedürfnisse, die sich immer von neuem erzeugen, ein Beispiel der Endlosigkeit, der Genuß und die Befriedigung ein Beispiel der Unendlichkeit und des Fürsichseins, wie man denn im Zustande voller Befriedigung sich nicht nach außen und auf anderes bezogen fühlt, sondern für sich ist. Aus solchen Vergleichungen erhellt, wie tiefsinnig, gehaltreich und ausdrucksvoll die deutsche Sprache in der Ausprägung dieser Worte, wie das Ansichsein, das Seinfüranderes, das Fürsichsein usf. ist, wie Hegel dem Genius der Sprache gemäß diese Ausdrucksweisen ergriffen und gebraucht hat. Die Selbstsucht ist ausschließend und darum endlich, sie ist gierig, unersättlich, wie das Faß der Danaiden, ein ἄπειρον, und darum endlos, aber die Liebe, welche die Gemüter vereinigt, so daß eines sich im anderen weiß, nur im anderen wahrhaft bei und für sich ist und sich fühlt, ist unendlich.

Ich möchte auch darauf hinweisen, daß die hellenische Mythologie in ihrem Abscheu vor dem Endlosen für die höchsten Frevel keine schrecklicheren Höllenstrafen zu ersinnen wußte, als die Ertragung des endlosen Wechsels immer derselben Zustände, wie den Hunger und Durst des Tantalus, den Stein des Sisyphus, das Rad des Ixion, das Sieb der Danaiden usf. Die christliche Legende hat den ewigen Juden und die grauenvollste aller Strafen erfunden: die endlose Existenz auf der Erde.[2]

Die wahre Unendlichkeit ist aufgehobene Endlichkeit, wie die wahre Ewigkeit nichts anderes ist als aufgehobene Zeitlichkeit. Da nun das Dasein und mit ihm das Endliche gleichgesetzt worden ist der Realität, so ist das Unendliche die aufgehobene Realität oder die Idealität. Um aber bei dem Worte „ideal" nicht an das Ideal

---

[1] Bd. III. Die affirmative Unendlichkeit. S. 152—155.

[2] Meine Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, 3. Aufl. (1909); ich zitiere dieselbe, um den Leser wissen zu lassen, daß die angeführte Stelle von mir herrührt und zur Erläuterung der hegelschen Logik dienen soll. Buch II. Abschn. I. Kap. I. § 84—87. S. 213—221.

des Schönen und was damit zusammenhängt zu denken, wollte Hegel statt „ideal" das Wort „ideell" gebraucht wissen. Das Endliche oder Reale sei im Unendlichen aufgehoben oder ideell gesetzt. Die Idealität in dem eben erklärten Sinn wird der Realität nicht etwa entgegengesetzt oder koordiniert, sondern sie ist deren Aufhebung, d. h. in der wahren Erkenntnis der Dinge ist das Endliche nicht als das Endgültige, sondern als das Nichtige zu betrachten. „Die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine Idealität." „Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahre Philosophie ist deswegen Idealismus. Es kommt allein darauf an, nicht das für das Unendliche zu nehmen, was in seiner Bestimmung selbst sogleich zu einem Besonderen und Endlichen gemacht wird. Auf diesen Unterschied ist deswegen hier weitläufiger aufmerksam gemacht worden. Der Grundbegriff der Philosophie, das wahrhafte Unendliche, hängt davon ab."[1]

Zunächst ist der Begriff des unendlichen Seins oder des Fürsichseins, so abstrakt wie er ist, logisch zu entwickeln. Der Begriff des Daseins ist vollendet, es hat das Andere nicht mehr an sich, sondern in sich, es ist nicht auf anderes bezogen, nicht mehr für anderes, sondern für sich. Daher ist von einem Übergehen in anderes oder von einer Veränderung nicht mehr die Rede. Die Qualität als solche ist veränderlich und in der Veränderung begriffen. Aufgehobene Veränderlichkeit und Veränderung ist aufgehobene Qualität. Wo Veränderung und Wechsel ist, da ist, nach menschlicher Erfahrung zu reden, auch Mühsal und Qual, da ist der Ort der Übel, wie die Alten gesagt haben. Dieses Gefühl hat der ungelehrte, aber tiefsinnige Jacob Böhme gehabt, als er „Qualität" und „Qual" zusammengebracht und von der Veränderung als einem „Qualieren" oder „Inqualieren" geredet hat.

Das vollendete Dasein oder Fürsichsein ist als aufgehobene Qualität ein unveränderliches Sein, d. h. ein solches, das in alle Ewigkeit einesunddasselbe bleibt. Wie das Dasein als Daseiendes oder Etwas, so ist das Fürsichsein als Fürsichseiendes oder Eines zu fassen; das Eins aber als bestimmtes Sein ist von anderen unterschieden, deren jedes auch Eins ist. Das Fürsichsein ist demnach viele Eins oder Eins und Vieles.

[1] Hegel. Werke. III. c. Die affirmative Unendlichkeit. S. 157. Anmerk. Bd. VI. § 95. S. 188 u. 189.

Jedes Eins ist für sich und schließt die anderen Eins von sich aus: daher ist das Verhältnis der vielen Eins das der wechselseitigen Ausschließung, darum auch der wechselseitigen Beziehung. Nun ist die Beziehung solcher, die einander ausschließen, eine äußere Beziehung oder Zusammengehörigkeit, in welcher jedes Glied bleibt, was es ist, und keines in das andere übergeht: ihre Verknüpfung ist daher eine äußere, welche wir mit dem Wörtchen „und" ausdrücken. So entsteht die aggregative Reihe: „Eins und Eins und Eins" usf. Hier gibt es keine andere Veränderung als die Vermehrung und Verminderung, d. h. die quantitative Veränderung. Dies ist der Übergang von dem Begriffe der Qualität zu dem der Quantität. Weder ist die Qualität eine einzelne Kategorie, — sie ist ein System von Kategorien, was voraussichtlich auch die Quantität sein wird, — noch ist die Quantität eine der Qualität nebengeordnete und von außen hinzugefügte Kategorie, man weiß nicht, woher sie kommt; sondern sie geht aus dem Begriffe der Qualität hervor, sie resultiert aus deren logischer Entwicklung: sie ist die aufgehobene Qualität und trägt diese als Moment in sich, so daß, wie sich voraussehen läßt, die Quantität zuletzt wieder in die Qualität zurückgehen wird.[1]

Es ist zwar ganz richtig und notwendig, daß zur Erklärung und Feststellung der niederen Kategorien schon die höheren aus sprachlichen Gründen gebraucht werden, aber es ist nicht richtig, daß höhere Kategorien als Glieder in der Reihe der niederen auftreten. So gehört der Begriff der Kraft nicht in die Kategorien der Qualität, überhaupt nicht in die des Seins. Repulsion und Attraktion sind Kräfte, welche Kant zur dynamischen Konstruktion der Materie gebraucht hat, und Hegel, indem er Kant tadelt, zur logischen Konstruktion der Quantität einführt. Die Repulsion soll die vielen Eins setzen, indem das Eins sich von sich selbst abstößt; die Repulsion soll abstoßend und ausschließend, die Attraktion zusammensetzend und vereinigend wirken. Dadurch ist der Übergang von der Qualität zur Quantität ohne Not beschwert und erschwert worden; es wäre zu wünschen gewesen, daß die Enzyklopädie auch an dieser Stelle den Gang der Sache vereinfacht und vieles weggelassen hätte, was auf dem großen Schiff zum Ballast gehört hat.

Wie in der Geschichte der Philosophie die Eleaten, insbesondere

[1] Ebendas. S. 178—200. Bd. VI. § 97. Zusatz. S. 191 flgd.

Parmenides, die Kategorie des Seins, Heraklit die Kategorie des Werdens als Prinzip und Grundbegriff dargestellt haben, so haben die Atomisten, insbesondere Demokrit, dasselbe in Ansehung des Fürsichseins und der vielen Eins (ἄτομα) getan, deren jedes ein unveränderlich Seiendes ist. Ihre wechselseitige Ausschließung ist das Leere, ihre äußere Zusammenfügung sind die Atomenaggregate, worin die wirkliche Natur der Dinge besteht. Hegel läßt auch hier die Repulsion und Attraktion ihre Rolle spielen, wozu die atomistische Lehre selbst gar keine Handhabe bietet; er weist mit Recht auch auf die politische Atomistik hin, worin die menschlichen Individuen die Atome sind, ihre wechselseitige Ausschließung mit dem bellum omnium verglichen werden sollte, ihre äußere Zusammenfügung als Gesellschaftsvertrag erscheint. „Die atomistische Philosophie ist dieser Standpunkt, auf welchem sich das Absolute als Fürsichsein, als Eins und als viele Eins bestimmt. Als ihre Grundkraft ist auch die im Begriffe des Eins sich zeigende Repulsion angenommen worden; nicht aber so die Attraktion, sondern der Zufall, d. i. das Gedankenlose, soll sie zusammenbringen. Indem das Eins als Eins fixiert ist, so ist das Zusammenkommen desselben mit andern allerdings als etwas ganz Äußerliches anzusehen. Das Leere, welches als das andere Prinzip zu den Atomen angenommen wird, ist die Repulsion selbst, vorgestellt als das seiende Nichts zwischen den Atomen." „Noch wichtiger als im Physischen ist in neueren Zeiten die atomistische Ansicht im Politischen geworden. Nach derselben ist der Wille der Einzelnen als solcher das Prinzip des Staats, das Attrahierende ist die Partikularität der Bedürfnisse, Neigungen, und das Allgemeine, der Staat selbst, ist das äußerliche Verhältnis des Vertrags."[1]

Fünfzehntes Kapitel.

Die Lehre vom Sein. B. Die Quantität.

I. Die reine Quantität.

1. Kontinuität und Diskretion.

Die Aufhebung der Qualität hat zunächst die negative Bedeutung, daß die Vermehrung oder Verminderung des Seins mit

[1] Bd. VI. § 98. S. 192 u. 193. Vgl. Bd. III. S. 176—200.

seiner Beschaffenheit nichts zu tun hat, sondern Größe und Qualität einander gleichgültig sind. Der Wald bleibt Wald, ob er größer oder kleiner ist; dasselbe gilt von Acker, Wiese usf. Da wir bei dem Wort Größe an bestimmte Größen zu denken pflegen, so hat Hegel für gut gefunden, den allgemeinen und unbestimmten Begriff der Größe als „Quantität" zu bezeichnen und im Unterschiede davon die bestimmte Größe als Quantum.[1]

Gegeben sind uns als Resultat der vorhergehenden Entwicklung viele Eins, deren jedes für sich ist, von den anderen sowohl völlig unterschieden als auch nicht unterschieden, sondern jedem gleich. Weil die vielen Eins einander völlig gleich sind, darum bilden sie eine Einheit, und zwar ein ununterbrochene oder stetige, denn es gibt zwischen Eins und Eins nichts Drittes. Diese Ununterbrochenheit ist das Moment der Stetigkeit oder Kontinuität, welches zum Wesen der Größe gehört. Weil aber die vielen Eins zwar nicht verschieden, wohl aber unterschieden sind, nicht durch ihre Beschaffenheit, denn sie sind qualitätslos, sondern nur durch ihre Sonderung, oder, anders ausgedrückt, weil sie nicht zu distinguieren, wohl aber zu diszernieren sind, so besteht in dieser Art der Unterscheidung (Sonderung) das Moment der Diskretion, welches ebenfalls zum Wesen der Größe gehört.

Daher ist es falsch, von Kontinuität und Diskretion als Arten der Größe zu reden, als ob es kontinuierliche und diskrete Größen gäbe als einander nebenzuordnende Arten; Kontinuität und Diskretion sind nicht die Arten, sondern die Momente der Größe: jede Größe als solche ist sowohl kontinuierlich als diskret. Nachdem Hegel zur Erklärung der vielen Eins in ihrer wechselseitigen Ausschließung und Beziehung die Repulsion und Attraktion eingeführt hatte, führt er nun auch die Momente der Quantität auf diese Bestimmungen dergestalt zurück, daß die Diskretion aus der Repulsion, die Kontinuität aus der Attraktion hergeleitet wird.[2]

Die kontinuierliche Größe ist nicht so zu verstehen, als ob sie aus diskreten Größen als aus ihren Elementen zusammengesetzt wäre, vielmehr ist die Diskretion in der Kontinuität als ein aufgehobenes Moment enthalten; in dem Wesen der Größe als eines Kontinuums ist unendlich viel zu unterscheiden, deren jedes Eins ist; d. h. die

---

[1] Ebendas. Anmerk. S. 202 u. 203.

[2] Ebendas. A. Die reine Quantität. S. 204 flgd. Vgl. B. Kontinuierliche und diskrete Größe. S. 220 u. 221. Bd. VI. § 100. 1. S. 201.

Größe vermöge ihrer Kontinuität, also jede Größe, ist ins Unendliche teilbar. Die Aufhebung des Unteilbaren ist die logische Setzung der unendlichen Teilbarkeit, was keineswegs soviel heißt als unendliches Geteiltsein oder eine unendliche Menge gegebener Teile, wodurch der Begriff der Größe ungereimt und undenkbar gemacht wird.

2. Zeno, Aristoteles, Kant.

Sobald die Diskretion nicht als Moment, sondern als das alleinige Wesen der Quantität oder diese nur als diskret gefaßt wird, so verstrickt sich der Begriff der Größe in lauter Widersprüche und Absurditäten, die ihn logisch unmöglich oder undenkbar erscheinen lassen. Unter diesem Gesichtspunkt hat Zeno der Eleat, dieser eigentliche Erfinder der Dialektik, seine Beweise gegen die Möglichkeit der Größe und der Bewegung geführt. Wie sich das Eins zur Quantität, so verhält sich der Punkt zum Raum, der zeitlose Moment zur Zeit. Es heißt Raum und Zeit verneinen, wenn man jenen als zusammengesetzt aus lauter Raumpunkten, diese als zusammengesetzt aus lauter Zeitpunkten fassen wollte. Wenn die Linie A B wegen ihrer unendlichen Teilbarkeit als ins Unendliche geteilt oder als aus einer unendlichen Menge von Teilen bestehend angesehen wird, so ist diese Größe sowohl begrenzt als unbegrenzt, d. h. unmöglich, so ist es auch unmöglich, daß diese unendliche Größe in einer endlichen Zeit durchlaufen wird, d. h. die Bewegung ist unmöglich, so kann Achilles, wenn er im Punkte A steht, die Schildkröte im Punkte B nie erreichen oder, wenn beide Punkte als bewegt gelten sollen, niemals einholen. Mag nun Diogenes noch so oft vor dem Zeno auf- und abgelaufen sein, um nach Art des gemeinen Menschenverstandes ihm die Bewegung ad oculos zu demonstrieren, so behält Zeno Recht. Wir mögen uns Größe und Bewegung sinnlich vorstellen oder imaginieren, aber wir können sie nicht denken, sie sind logisch unmöglich, wenn die Diskretion nicht ein in der Größe enthaltenes Moment, sondern deren Wesen ausmacht. Daß Zeno die dialektischen Widersprüche in den Begriffen der Größe und Bewegung erkannt und in seinen Beweisen wider die Möglichkeit beider ausgeführt habe, gereiche ihm zur höchsten Ehre, wie dem Aristoteles die Gegenbeweise.[1]

Die Diskretion ist in der kontinuierlichen Größe aufgehoben, wie der Punkt in der Linie, der als solcher erst hervortritt, wo die Linie

[1] Bd. III. Erstes Kapitel. Die Quantität. A. Die reine Quantität. Anmerk. 1. S. 206, S. 218—220.

aufhört (Grenze), in ihr selbst aber nicht als für sich bestehendes Element enthalten ist, — denn die Linie ist keine Summe von Punkten, — sondern diese sind der Möglichkeit nach oder potentiell in ihr enthalten. Darauf gründeten sich die Gegenbeweise des Aristoteles, welche P. Bayle «pitoyable» gefunden, weil er sie nicht verstanden, er habe nicht verstanden, was es heißt, daß die Materie nur der Möglichkeit nach ins Unendliche teilbar sei; er erwidert, wenn die Materie ins Unendliche teilbar sei, so enthalte sie wirklich eine unendliche Menge von Teilen. Dies sei also nicht ein Unendliches en puissance, sondern ein Unendliches, das reell und aktuell existiere.[1]

Wird die kontinuierliche Größe als eine zusammengesetzte betrachtet, welche aus den diskreten Elementen als ihren einfachen Teilen besteht, so ist es um die unendliche Teilbarkeit der Quantität des Raumes, der Zeit, der Materie usf. geschehen. Die beiden Momente der Quantität, Kontinuität und Diskretion, werden einander entgegengesetzt, auf unversöhnliche Art getrennt, und der Begriff der Quantität gerät in eine grundlose Antinomie. So verhält es sich mit der zweiten kantischen Antinomie, welche in ihrer Thesis die Notwendigkeit der einfachen Substanzen dartut, weil ohne sie die zusammengesetzten Substanzen, welche in Wahrheit existieren, nicht denkbar seien, in ihrer Antithesis dagegen die Unmöglichkeit einfacher Substanzen beweist, weil sie in einfachen Räumen existieren müßten, die als solche unmöglich sind. Hegel hat die Beweisführung der Antithesis ein Nest fehlerhafter Bestimmungen genannt, weil das Zubeweisende immer vorausgesetzt werde. „Die ganze Antinomie reduziert sich also auf die Trennung und direkte Behauptung der beiden Momente der Quantität, und zwar derselben als schlechthin getrennter. Nach der bloßen Diskretion genommen, sind die Substanz, Materie, Raum, Zeit usf. schlechthin geteilt, das Eins ist ihr Prinzip. Nach der Kontinuität ist dieses Eins nur ein aufgehobenes; das Teilen bleibt Teilbarkeit, es bleibt die Möglichkeit zu teilen als Möglichkeit, ohne wirklich auf das Atome zu kommen."[2]

Indessen ist die Diskretion nicht bloß als ein aufgehobenes Moment potentiell oder ideell in der Quantität enthalten, wie der Punkt in der Linie, sondern auch als ein charakteristisches Moment, welches die Quantität bestimmt und begrenzt, wie der Punkt die

---

[1] Ebendas. S. 219. P. Bayle: Dictionnaire Art. Zénon.
[2] Ebendas. Bd. III. S. 208—218. (S. 217 flgd.)

Linie. Sonst würde die Quantität vermöge ihrer Kontinuität ins Endlose fortfließen. Die wirkliche Vereinigung der Kontinuität und Diskretion ist die begrenzte oder bestimmte Quantität, d. h. das Quantum, welches sich zur reinen und unbestimmten Quantität verhält wie das Dasein zum reinen und unbestimmten Sein.

II. Das Quantum.

1. Anzahl und Einheit. Zahl und Zählen.

Die Diskretion ist im Quantum enthalten als bestimmte Vielheit von Eins oder als Anzahl, die Kontinuität als die bestimmte Vereinigung der Eins oder als Einheit. Die Einheit ist nicht mehr das Eins, sondern die Eins (Einheit), nicht mehr Größenprinzip, das sich in der Größe aufhebt, wie der Punkt in der Linie, der Moment in der Zeit, sondern sie ist Größenteil, welcher zu zählen ist und gezählt wird.

Das Quantum ist vermöge seiner Grenze oder Bestimmtheit von anderen Quantis unterschieden, wie das Etwas von anderem. Der Unterschied der Quanta besteht in ihren mehr oder weniger Eins, d. h. in ihren mehr oder weniger gleichen Einheiten. Die Frage heißt: wie groß ist die Anzahl solcher Einheiten? Diese Anzahl muß bestimmt, d. h. die Einheiten müssen gezählt werden. Daher kann das Quantum nicht anders als numerisch begriffen werden. Der Logos ist hier der Numerus oder die Zahl. Die Einheiten zählen heißt numerieren.

Das Numerieren ist das Zählen der Einheiten, welches fortschreitend zur Einheit die Einheit hinzufügt. So entsteht die Reihe der verschiedenen Zahlen, in welcher die nächstfolgende stets um eine Einheit größer ist, als die nächstvorhergehende: 1, 2, 3 usf.

2. Zählen und Rechnen.

Das Zählen der Zahlen heißt Rechnen; und da die Zahlen sich nur äußerlich zueinander verhalten, so können sie sowohl verbunden als getrennt, sowohl komponiert als dekomponiert werden. Die Grundformen alles Rechnens sind daher Zusammenzählen und Abzählen. Es gibt, logisch genommen, nicht verschiedene Rechnungsarten, die sogenannten Spezies, sondern nur eine: die soeben genannte. Aber die Aufgabe des Rechnens hat drei logisch zu unterscheidende Fälle, je nachdem die zu zählenden Zahleinheiten verschieden oder gleich und ihre Anzahl beliebig oder nicht beliebig ist.

1. Gegeben sind verschiedene Zahlen in beliebiger Anzahl. Zähle sie zusammen: dies geschieht durch das Addieren. Zähle

sie voneinander ab, die kleinere von der größeren: dies geschieht durch das Subtrahieren.

2. Gegeben sind dieselben Zahlen (gleiche Zahleinheiten) in beliebiger Anzahl. Zähle sie zusammen: dies geschieht durch das Multiplizieren, d. i. ein mit Hilfe des Einmaleins beschleunigtes Addieren. Das entgegengesetzte Abzählen ist das Dividieren, welches zeigt, wie oft (quoties) eine Zahl in der anderen (die kleinere in der größeren) enthalten ist.

3. Gegeben sind dieselben Zahlen (gleiche Zahleinheiten) nicht in beliebiger, sondern in derselben (gleichen) Anzahl, d. h. so oft als die gegebene Zahl Einheiten zählt: 2×2, 3×3 usf. Zähle sie zusammen: dies geschieht durch das Potenzieren (zunächst Quadrieren). Das entgegengesetzte Abzählen ist das Wurzelziehen (zunächst das Ziehen der Quadratwurzel). Die Potenz ist ein Produkt aus gleichen Faktoren, wie das Produkt eine Summe aus gleichen Summanden.[1]

Von hier aus lassen sich die positiven und negativen, die ganzen und gebrochenen, die kommensurablen und inkommensurablen, die rationalen und irrationalen Zahlen usf. logisch leicht unterscheiden.

3. Das extensive und intensive Quantum (Grad).

Das Quantum schließt innerhalb seiner Grenze viele Einheiten in sich. Werden diese als diskrete Größen oder als Sondergrößen betrachtet, so bildet ihr Zusammen oder ihr äußerer Inbegriff eine Menge (Haufen), d. i. eine Sammel- oder Kollektivgröße, wie in concreto z. B. der Wald, die Herde, das Heer usf. Wenn nun eine Menge solcher Einheiten, wie es der Begriff der Quantität fordert, ein bestimmtes Quantum oder eine Größeneinheit bildet, so entsteht uns der Begriff des extensiven Quantums, welches nicht ohne die Menge seiner Größenteile gedacht, aber keineswegs der Menge gleichgesetzt und als solche begriffen werden darf. Das extensive Quantum ist ein Kontinuum, was die Sammelgröße nicht ist: diese ist kollektivisch, aber nicht kontinuierlich; 24 Stunden sind eine Menge Stunden, aber ihre Größeneinheit, der Tag, der sie in sich begreift, ist ein Kontinuum und als solches ein extensives Quantum, wie die Stunde in Ansehung ihrer 60 Minuten, die, für sich genommen, eine Menge oder ein Haufen von Minuten sind.

Das Quantum als extensives Kontinuum ist ins Endlose teilbar,

[1] Bd. III. Kap. II. Quantum. A. Die Zahl. S. 224—236. Bd. VI. § 101 u. 102. S. 202—205.

es ist als begrenzte Quantität „einfache Bestimmtheit“, unteilbares Eins, welches die Vielheit in sich enthält nicht als Menge, sondern als Vermögen, nicht summarisch, sondern potentiell, nicht als Extension, sondern als Intensität. Das intensive Quantum ist der Grad. Der numerische Ausdruck der Grade sind nicht die Numeralien: 1, 2, 3 usf., sondern die Ordinalzahlen: der erste, der zweite, der dritte usf. Hier zeigt sich schon, was wir gleich im Beginn der Quantität vorhergesehen, daß sie als aufgehobene Qualität in den Begriff der Qualität zurückgehen werde. Zwischen Eins und Eins ist gar kein Unterschied, zwischen dem Ersten und Zweiten ein großer. („Lieber der Erste im Alpenstädtchen als in Rom der Zweite!“ soll Cäsar gesagt haben.)

Wie die kontinuierliche und diskrete Größe, ebensowenig sind das extensive und intensive Quantum Arten der Größe; sondern jede ist zugleich die andere. Es gibt keine extensive Größe ohne Intensität und umgekehrt. Die extensiven Massen werden intensiv durch das Gewicht, das sie haben, und den Druck, den sie ausüben. Der zwanzigste Grad Wärme ist ein Grad, aber enthält eine gleich große Wärmemenge, wie man auch sagt: es sind zwanzig Grad Wärme. Zugleich erscheint dieser Grad an der Quecksilbersäule des Thermometers als extensive Größe. Der menschliche Charakter ist in Ansehung seiner Geistes- und Willensstärke eine intensive Größe, der eine gewisse Menge von Leistungen, eine gewisse Ausdehnung des Wirkungskreises entspricht. Den militärischen Graden entsprechen die Mengen der befehligten Mannschaft, die Größen der Heeresabteilung usf.[1]

In dem Grade gewinnt die Quantität eine gewisse Beschaffenheit und Distinktion. Die Beschaffenheit ist veränderlich. Jeder Grad ist ein Größenzustand und bildet als solcher ein Glied in einer Skala oder Stufenleiter von Größenzuständen derselben Beschaffenheit. Die Reihenfolge solcher verschiedenen Größenzustände sind eine Größenveränderung, die durch steigende oder fallende Grade, durch positives oder negatives Wachstum fortschreitet. Um von einem Grade zum andern zu gelangen, müssen alle Zwischengrößenzustände, deren unendlich viele sind, durchlaufen werden. Alles geschieht hier gradatim, d. h. allmählich und stetig. Die graduelle Größenveränderung ist ein Kontinuum. Jeder ihrer Größenzustände ist durch die anderen vollkommen bedingt, also nicht mehr eine gegen andere gleichgültige,

[1] Vgl. Bd. III. B. S. 242—253. VI. § 103. S. 203—207.

sondern auf andere bezogene Größe, d. h. ein Größenverhältnis.[1]

Beschaffenheit, Veränderung, Beziehung auf Anderes, Verhältnis sind schon qualitative Bestimmungen, die in der Entwickelung der Quantität mit dem Begriffe des Grades und durch denselben wieder hervortreten.

III. Die quantitative Unendlichkeit.

1. Die schlechte quantitative Unendlichkeit.

Die Vermehrung und Verminderung der Quantität, wie die Zahl und das Zählen, geht in's Endlose fort, die Vermehrung nach der Seite des Unendlich-Großen, die Verminderung nach der des Unendlich-Kleinen; es gibt hier keine Grenze, wo wir Halt machen müßten, über welche der Begriff der Quantität uns nicht hinauswiese und hinausschickte in ein Jenseits von Größen, die wieder begrenzt sind, und so fort ins Endlose. Dies ist der quantitative endlose Progreß, nachdem wir den qualitativen schon kennengelernt.

Es gibt im Philosophischen wie im Mathematischen zwei Arten der Unendlichkeit: die schlechte und die wahre, jene ist der endlose Progreß, diese ist aufgehobene Endlosigkeit. Dies gilt in der Quantität wie in der Qualität. Die schlechte Unendlichkeit erscheint in den Augen der Welt als die wahre, und nirgends erscheint sie imposanter, erhabener, ja erbaulicher, so daß ein förmlicher Gottesdienst mit ihr getrieben wird, als in ihren quantitativen Formen, in der Vorstellung der unermeßlichen Räume, Zeiten, Sternwelten usf.

Hegel gedenkt jener berühmten Verse, in denen A. v. Haller durch die Häufung kolossaler Quantitäten, zuletzt durch die Aufhebung aller die Ewigkeit geschildert hat. Kant hatte diese Schilderung, weil sie den Schauder der Erhabenen erzeuge, „eine schauderhafte Beschreibung der Ewigkeit" genannt:

Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit
Und Welt auf Welt zuhauf,
Und wenn ich von der grausen Höh'
Mit Schwindeln wieder nach dir seh':
Ist alle Macht der Zahl,
Vermehrt zu tausendmal,
Noch nicht ein Teil von dir,
Ich zieh' sie ab, und du liegst ganz vor mir.

[1] Ebendas. C. Die quantitative Unendlichkeit. c. Die Unendlichkeit des Quantums. S. 269—272. Vgl. meine Logik. (3. Aufl.) S. 251 flgd.

Kant erblickte in den kolossalen Quantitäten den Ausdruck höchster Erhabenheit, Hegel fand sie schwindelerregend und langweilig und legte alles Gewicht auf die letzte Zeile.[1]

2. Die erste kantische Antinomie.

Der Begriff der kontinuierlichen und diskreten Größe hatte unsern Philosophen veranlaßt, die zweite kantische Antinomie von den zusammengesetzten und einfachen Substanzen auf den Gegensatz der Kontinuität und Diskretion zurückzuführen und zu zeigen, daß die zu beweisende Sache nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt worden sei.[2] Jetzt sucht er dieselbe Kritik auf die erste Antinomie anzuwenden, indem er dieselbe auf den Gegensatz der unbegrenzten und begrenzten Quantität zurückführt. Die Thesis von dem zeitlichen Anfange und der räumlichen Begrenzung der Welt wird bewiesen durch die Unmöglichkeit einer verflossenen Unendlichkeit oder abgelaufenen Ewigkeit, die Antithesis durch die Unmöglichkeit der leeren Zeit und des leeren Raums. Daß eine endlose oder anfangslose Zeitreihe (keineswegs gleichbedeutend mit der Ewigkeit) bis zu dem gegenwärtigen Zeitpunkt abgelaufen sei, wird dadurch bewiesen, daß der gegenwärtige Zeitpunkt festgehalten und fixiert wird, als ob die Zeit nicht beständig fortfließe und vergehe. Daß es einen solchen fixen Zeitpunkt und mit ihm eine verflossene Unendlichkeit gebe, ist also nicht bewiesen noch beweisbar, sondern vorausgesetzt. Ebenso wird in der Antithesis das anfangslose und unbegrenzte Dasein der Welt durch die Unmöglichkeit der leeren Zeit und des leeren Raums, d. h. durch die Unbegrenztheit der Weltgröße nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt.[3]

3. Die Unendlichkeit des Quantums.

Es könnte scheinen, als ob die Vermehrung und Verminderung des Quantums einem erreichbaren Ziele zustrebe: dort winkt in der Ferne das Unendlich-Große, hier das Unendlich-Kleine; aber bei näherer Betrachtung zerfließen beide in nichtigen Nebel und Schein; es sind immer wieder Größen, jenseits deren wieder Größen sind. Der quantitative endlose Progreß ist zu vollenden und aufzuheben, wie der qualitative. Nun ist die Quantität in ihrer Wurzel aufgehobene Qualität, daher die aufgehobene Quantität doppelt

[1] Hegel. Werke. Bd. III. C. Die quantitative Unendlichkeit. S. 253—260. Vgl. VI. § 104. Zus. 2. S. 209 u. 210. — [2] S. oben S. 463.

[3] Hegel. Werke. Bd. III. Der quantitative unendliche Progreß. Anmerk. 2. S. 264—269.

negierte, d. h. bejahte und wiederhergestellte Qualität, kurzgesagt qualitative Größenbestimmtheit sein muß.

Das Unendlich-Große ist nach mathematischer Bestimmung eine Größe, als welche es eine größere nicht gibt; umgekehrt verhält es sich mit dem Unendlich-Kleinen. Da nun jedes Quantum noch vermehrt und vermindert werden kann, so sind das Unendlich-Große und Unendlich-Kleine Quanta, die keine Quanta mehr sind. Hegel hat über „die Begriffsbestimmtheit des mathematisch Unendlichen", über „den Zweck des Differentialkalküls" und „noch andere mit der qualitativen Größenbestimmtheit zusammenhängende Formen" in seiner großen Logik drei weitläufige, in der zweiten Auflage noch vermehrte Anmerkungen geschrieben, worin er die Lehren über den Infinitesimalkalkül, welche Barrow (Lehrer Newtons), Newton, Leibniz, Euler, Lagrange und Carnot vorgetragen haben, eingehend behandelt. Diese Anmerkungen sind in der enzyklopädischen Logik mit Recht ganz weggeblieben. „Das unendliche Quantum", so heißt es in der ersten Anmerkung, „enthält erstens die Äußerlichkeit und zweitens die Negation derselben an ihm selbst; so ist es nicht mehr irgendein endliches Quantum, nicht eine Größebestimmtheit, die ein Dasein als Quantum hätte, sondern es ist einfach, und daher nur als Moment; es ist eine Größebestimmtheit in qualitativer Form; seine Unendlichkeit ist, als eine qualitative Bestimmtheit zu sein."[1]

Es sind einige logisch bemerkenswerte Punkte, welche Hegel besonders hervorhebt.

1. Die schlechte Unendlichkeit ist der endlose Progreß, arithmetisch die endlose Reihe, wie der nie zu vollendende Dezimalbruch, z. B. $2/7 = 0,285714 \ldots$ oder $\frac{1}{1-a} = 1+a+a^2+a^3 \ldots$ Der endliche Bruch ist der vollendete, mangellose Ausdruck der endlosen Reihe und verhält sich darum zu dieser wie die wahre Unendlichkeit zur schlechten. Spinoza hat den endlosen Progreß, diese schlechte Unendlichkeit, welche die Einbildung für die wahre hält, das «infinitum imaginationis» genannt und die Vollendung desselben in einer geschlossenen und begrenzten Größe das wirklich oder wahrhaft Unendliche, «infinitum actu». Das Bild der letzteren sind die beiden

[1] Ebendas. Quantum. C. Die quantitative Unendlichkeit. c. Die Unendlichkeit des Quantums. S. 269—366. Anmerk. 1. S. 272—315. (S. 278.) Anmerk. 2. S. 315—351. Anmerk. 3. S. 352—366.

ungleichen, nicht konzentrischen Kreise, von denen der größere den kleineren umschließt; ihr Zwischenraum ist begrenzt und enthält unendlich viele Ungleichheiten, die auch begrenzt sind. Wo die beiden Kreise am weitesten voneinander abstehen, ist ihr Maximum; wo der Abstand der kleinste ist, ihr Minimum. Dieses Bild der Vollendung und des wahrhaft Unendlichen war dem Philosophen so wichtig, daß er es zum Motto seines Hauptwerks gemacht hat.[1]

2. Der Bruch $^2/_7$ ist der Ausdruck oder Exponent eines quantitativen Verhältnisses, innerhalb dessen Anzahl und Einheit (Zähler und Nenner) unendlich viele Werte durchlaufen können, während ihr Exponent konstant bleibt. Den Werten 2, 4, 6, 8 usf. auf der einen Seite entsprechen auf der andern die Werte 7, 14, 21, 28 usf. Wenn aber eine Größe unendlich viele besondere oder bestimmte Zahlwerte haben kann, so verhält sie sich zu diesen als allgemeine oder unbestimmte Größe, die als solche nicht numerisch, sondern algebraisch begriffen und nicht durch Zahlen, sondern durch Buchstaben bezeichnet sein will. „Der Bruch $^a/_b$ scheint daher ein passenderer Ausdruck des Unendlichen zu sein, weil a und b aus ihrer Beziehung aufeinander genommen, unbestimmt bleiben und auch getrennt keinen besonderen eigentümlichen Wert haben."[2]

3. Die geometrischen Größen bestehen in Größenverhältnissen, die als solche algebraisch und durch Gleichungen erkannt werden (analytische Geometrie). So wird die Lage jedes Punktes einer geraden Linie durch die Länge der ihm zugehörigen Ordinate (y) bestimmt, welche selbst abhängig ist von der Länge der ihr zugehörigen Abszisse (x), und da das Verhältnis $^y/_x$ die konstante Größe (a) ausmacht, so ist $y = ax$ die Gleichung der geraden Linie. Als die von x abhängige Größe heißt y die Funktion von x.

Wenn aber nicht y, sondern y^2 sich zu x verhält und der konstante Quotient p ist, so entsteht die Gleichung der Parabel: $\frac{y^2}{x} = p$ (Parameter) oder $y^2 = px$. „Nicht x und y, sondern nur x und y^2 haben einen bestimmten Quotienten. Dadurch sind diese Seiten des Verhältnisses, x und y, erstens nicht nur keine bestimmten Quanta, sondern zweitens ihr Verhältnis ist nicht ein fixes Quantum (noch ist dabei ein solches wie a und b gemeint), nicht ein

---

[1] Op. ed. Paulus. Vol. I. Ep. XXIX. pg. 531. Vol. II. Ethica. pg. 1. Vgl. Hegel. III. S. 285 flgd. — [2] Ebendas. S. 279 u. 280. Vgl. S. 287 u. 288.

fester Quotient, sondern er ist als Quantum schlechthin veränderlich. Dies aber ist allein darin enthalten, daß x nicht zu y ein Verhältnis hat, sondern zum Quadrate von y. Das Verhältnis einer Größe zur Potenz ist nicht ein Quantum, sondern wesentlich qualitatives Verhältnis; das Potenzenverhältnis ist der Umstand, der als Grundbestimmung anzusehen ist. — In der Funktion der geraden Linie $y = ax$ aber ist $y/x = a$ ein gewöhnlicher Bruch und Quotient; diese Funktion ist daher nur formell eine Funktion von veränderlichen Größen, oder x und y sind hier, was a und b in a/b, sie sind nicht in derjenigen Bestimmung, in welcher die Differential- und Integralrechnung sie betrachtet." Die Funktionen des ersten Grades wie die Gleichung der geraden Linie gehören so wenig in die höhere Analysis und den Infinitesimalkalkül als der Bruch a/b, der unendlich viele Zahlwerte durchlaufen kann, wenn nur der Exponent sich gleichbleibt.

4. „Aber es ist noch eine weitere Stufe, auf der das mathematische Unendliche in seiner Eigentümlichkeit hervortritt. In einer Gleichung, worin x und y, zunächst als durch ein Potenzenverhältnis bestimmt gesetzt sind, sollen x und y als solche noch Quanta bedeuten; diese Bedeutung nun geht vollends in den sogenannten unendlich kleinen Differenzen gänzlich verloren. dx, dy sind keine Quanta mehr, noch sollen sie solche bedeuten, sondern haben allein in ihrer Beziehung eine Bedeutung, einen Sinn bloß als Momente. Sie sind nicht mehr Etwas, das Etwas als Quantum genommen, nicht endliche Differenzen; aber auch nicht Nichts, nicht die bestimmungslose Null. Außer ihrem Verhältnisse sind sie reine Nullen, aber sie sollen nur als Momente des Verhältnisses, als Bestimmungen des Differential-Koeffizienten $\frac{dx}{dy}$ genommen werden. In diesem Begriff des Unendlichen ist das Quantum wahrhaft zu einem qualitativen Dasein vollendet; es ist als wirklich unendlich gesetzt; es ist nicht nur als dieses oder jenes Quantum aufgehoben, sondern als Quantum überhaupt. Es bleibt aber die Quantitätsbestimmtheit als Element von Quantis Prinzip, oder sie, wie man auch gesagt hat, in ihrem ersten Begriffe."[1]

---

[1] Ebendas. S. 289.

IV. Das quantitative Verhältnis.

1. Die Verhältnisarten.[1]

Quanta verhalten sich gegeneinander ganz äußerlich und gleichgültig. Aber das quantitative Verhältnis hat zu seinen Seiten Quanta, die einander nicht gleichgültig, sondern zugehörig sind und sich dergestalt aufeinander beziehen, daß sie nur in dieser Beziehung gelten und ihr Verhältnisexponent das Gesetz und die Grenze ihrer Veränderung ausmacht. Die Momente des Quantums sind Anzahl und Einheit. Wenn Anzahl und Einheit die Seiten des quantitativen Verhältnisses ausmachen, so ist dieses unmittelbar oder direkt. Wenn die Einheit die numerische Eins ist ($^a/_1$), so ist der Exponent die Anzahl (a). Um so viel die eine Seite vergrößert oder vermindert wird, um so viel muß auch die andere vergrößert oder vermindert werden. Da Anzahl und Einheit die Momente des Quantums sind, so sind die Seiten dieses unmittelbaren oder direkten quantitativen Verhältnisses keine vollständigen Quanta. Und da auch nicht bestimmt ist, welche der beiden Seiten als Anzahl oder als Einheit gelten soll, so kann auch ihr konstanter Quotient oder Verhältnisexponent sowohl Anzahl als Einheit sein.

Das seiner Bestimmung entsprechendere reellere Verhältnis entsteht, wenn der Exponent die Einheit der Anzahl und Einheit, d. h. das konstante Produkt beider ist: dieses Verhältnis ist das umgekehrte. Hier ist der Exponent „nicht fixe Anzahl zu dem Eins des andern Quantums im Verhältnisse; dieses im vorhergehenden feste Verhältnis ist nun vielmehr als veränderlich gesetzt; wenn zum Eins der einen Seite ein anderes Quantum genommen wird, so bleibt nun die andere nicht mehr dieselbe Anzahl von Einheiten der ersten". „Die beiden Momente begrenzen sich innerhalb des Exponenten und sind das eine das Negative des andern, da er ihre bestimmte Einheit ist; das eine wird um so viel mal kleiner, als das andere größer wird": „so viel jede an Anzahl ist, hebt sie an der andern als Anzahl auf und ist, was sie ist, nur durch die Negation oder Grenze, die an ihr von der andern gesetzt wird"; „jede hat nur so viel Wert, als die andere nicht hat, ihre ganze Bestimmtheit liegt so in der andern."[2]

Im direkten Verhältnis sind Anzahl und Einheit beliebig und

---

[1] Ebendas. Kap. III. S. 366—380. Vgl. VI. § 105. Zusatz. S. 217.
[2] Bd. III. S. 370—374.

können unendlich viel Werte haben, nur ihr Verhältnis, d. i. ihr Quotient, bleibt konstant und macht die vielfältige Vermehrung oder Verminderung des einen Quantums von der ebenso vielfältigen Vermehrung oder Verminderung des anderen abhängig. Im umgekehrten Verhältnis sind Anzahl und Einheit Faktoren eines konstanten Produkts und beziehen sich negativ aufeinander. Das quantitative Verhältnis vollendet sich, wenn Anzahl und Einheit einander gleich gesetzt sind, so daß die Anzahl durch die Einheit bestimmt ist. Die Anzahl der Einheiten ist die Einheit selbst. Die Potenz ist eine Menge von Einheiten, deren jede diese Menge selbst ist. Diese vollkommenste Form ist das Potenzenverhältnis. „Dies Verhältnis ist die Darstellung dessen, was das Quantum an sich ist, und drückt dessen Bestimmtheit oder Qualität aus, wodurch es sich von anderem unterscheidet." Das Quantum ist im Potenzenverhältnis so gesetzt, daß sein Hinausgehen über sich in ein anderes Quantum durch es selbst bestimmt ist.[1]

Das typische Beispiel, welches Hegel für das direkte Verhältnis braucht, ist das Verhältnis von Raum und Zeit in der gleichförmigen Geschwindigkeit oder unfreien Bewegung (s/t); das typische Beispiel für das Potenzenverhältnis ist das Verhältnis von Raum und Zeit in der beschleunigten Geschwindigkeit oder relativ freien Bewegung, in welcher sich die Räume verhalten wie die Quadrate der Zeiten (s/t^2), und das Verhältnis der Räume und Zeiten in der absolut freien Bewegung der Planeten: hier verhalten sich nach dem keplerschen Gesetz die Quadrate der Umlaufszeiten wie die Würfel der mittleren Entfernungen.

2. Der doppelte Übergang.

Schon bei dem Begriff des Grades hatten wir auf die Größenveränderung und auf das Größenverhältnis, wie auf den dadurch angezeigten Rückgang der Quantität in die Qualität hingewiesen. Hegel legt ein großes Gewicht auf diesen doppelten Übergang von der Qualität zur Quantität und von dieser wieder zurück zu jener, weil daraus erhellt, daß durch die Verknüpfung beider die Lehre vom Sein sich vollende. „Daß die Totalität gesetzt sei, dazu gehört der gedoppelte Übergang, nicht nur der der einen Bestimmtheit in die andere, sondern ebenso der Übergang dieser andern, ihr Rückgang in die erste. Durch den ersten ist nur erst an sich die Identität beider

[1] Ebendas. S. 375—377.

vorhanden; — die Qualität ist in der Quantität enthalten, die aber damit noch eine einseitige Bestimmtheit ist. Daß diese umgekehrt ebenso in der ersten enthalten, sie ebenso nur als aufgehobene ist, ergibt sich im zweiten Übergang, — der Rückkehr in das erste; diese Bemerkung über die Notwendigkeit des doppelten Übergangs ist von großer Wichtigkeit für das Ganze der wissenschaftlichen Methode."[1]

3. Die Zahlenphilosophie.

Wie die Eleaten den Begriff des Seins, Heraklit den des Werdens, die Atomisten den des Fürsichseins (der vielen Eins), so haben Pythagoras und seine Schule die Zahl und die Zahlenverhältnisse zum Prinzip der Philosophie gemacht und zur symbolischen Bezeichnung und Audrucksweise der Begriffe gebraucht. Hegel läßt im Hinblick auf Pythagoras die Zahl als das logische Mittelglied zwischen dem sinnlichen und reinen Denken und demgemäß die Pythagoreer als das Mittelglied zwischen den ionischen Physiologen und den Eleaten erscheinen, ihre Zahlenphilosophie bilde den Übergang von den Prinzipien der Grundkörper zu denen der Grundbegriffe. Auch die Zustände und Verhältnisse der Dinge habe Pythagoras aus der Zahl und den Verhältnissen der Zahlen zu erklären gesucht. „Dies ist namentlich der Fall mit dem Unterschied der Töne und ihrem harmonischen Zusammenstimmen, von welchem Phänomen bekanntlich erzählt wird, daß durch dessen Wahrnehmung Pythagoras zuerst veranlaßt worden sei, das Wesen der Dinge als Zahl aufzufassen."[2] Indessen hat Hegel selbst die Zahl nicht als sinnlichen, sondern als reinen Begriff behandelt, sonst würde dieselbe nicht in seine Wissenschaft der Logik gehören.

Alles Zählen und Rechnen ist, wie es der Begriff der Zahl mit sich bringt, ein äußerliches, aggregatives, mechanisches Denken, eine Tätigkeit, die auch rein mechanisch verrichtet werden kann, wie es die Rechenmaschinen beweisen. „Wenn man über die Natur des Rechnens nur diesen Umstand allein kennte, so läge darin die Entscheidung, was es mit dem Einfall für eine Bewandtnis hatte, das Rechnen zum Hauptbildungsmittel des Geistes zu machen und ihn auf die Folter, sich zur Maschine zu vervollkommnen, zu legen."[3]

---

[1] S. oben S. 466. — Hegel. Werke. III. S. 378.

[2] III. Kap. II. Quantum. Anmerk. 2. S. 236 flgd. — Kap. III. Das quantitative Verhältnis. Anmerk. S. 378—380. Bd. VI. § 104. Zus. 3. S. 211. Hegel schreibt unrichtig „Pythagoräer". Die Entdeckung, welche er im Sinn hat, ist die Tonleiter (Harmonie). — [3] Bd. III. S. 241 u. 242.

Hobbes hat alles Denken für Rechnen mit Vorstellungszeichen oder Worten erklärt. Pestalozzi hat den pädagogischen Nutzen der Zahl sehr hoch geschätzt, weil, wie er in seinem Buch über Gertrud und Lienhard sagt, „Zählen und Rechnen der Grund aller Ordnung im Kopf sei". (T. II, S. 30 flgd.)[1]

Sechzehntes Kapitel.

Die Lehre vom Sein. C. Das Maß.[2]

I. Die spezifische (qualitative) Quantität.

1. Das spezifische Quantum. Der Maßstab.

Jener doppelte Übergang von der Qualität zur Quantität und wieder zurück zur Qualität nötigt uns beide Bestimmungen vereinigt zu denken: es gibt kein Dasein, welches bloß Beschaffenheit oder bloß Größe wäre, jedes ist beides zugleich, sowohl Quale als Quantum, die unmittelbare, seiende Einheit der Qualität und Quantität. Diese Einheit ist das Maß, welches die beiden Bestimmungen des Seins zusammenfaßt und dadurch den Begriff des Seins selbst, wie sich zeigen wird, vollendet und aufhebt.

Diese Einheit der Gegensätze nach der uns bekannten Richtschnur des methodischen Denkens (Setzung, Entgegensetzung, Vereinigung) hat zu ihrem typischen Ausdruck die Dreifaltigkeit (triplicitas) des Begriffs, welche Hegel hier im Hinblick auf den Begriff des Maßes als „die unendlich wichtige Form der Triplizität" bezeichnet, die bei Kant nur als „ein formeller Lichtfunken" erschienen sei; er habe die Triplizität nicht auf die Gattungen, sondern nur auf die Arten seiner Kategorien angewendet. Der kantische Begriff der Modalität folge weder auf die Qualität und Quantität als dritte Bestimmung, noch habe sie die Bedeutung des Maßes. Auch die drei Grundbegriffe Spinozas, Substanz, Attribut und Modus, bilden so wenig eine Triplizität wie die drei Göttergestalten der indischen Religion (Trimurti). Dies sind Dreiheiten ohne Einheit, ohne Entfaltung der Einheit, ohne die Rückkehr der substantiellen Einheit zu sich selbst. Die Triplizität des Begriffs ist die Einheit in der Dreiheit oder die

---

[1] Meine Logik. Buch II. § 94. S. 235—237.

[2] Hegel. Werke. III. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein. Dritter Abschn. Das Maß. S. 381—452. Vgl. VI. C. Das Maß. S. 215—222.

Dreiheit in der Einheit, weshalb die hegelsche Lehre sich von jeher dem christlichen Dogma der Trinität so verwandt gefühlt hat.[1]

Die Bedeutung der Kategorie des Maßes ist erst der hellenischen Denk- und Gesinnungsart aufgegangen und beherrscht ihre Welt- und Lebensanschauung. Wer im Stolz auf die Fülle seiner Lebensgüter oder in der Gewalt seiner Leidenschaften sein Maß überschreitet, sich zu groß oder zu hoch macht, kurzgesagt, wer sich vermißt, den ergreift das Schicksal in der Gestalt der Nemesis und schleudert ihn herab zur Nichtigkeit, diesem anderen Extrem des Übermaßes. Die Nemesis ist die Gottheit, welche jedem zumißt, was ihm gebührt und was er verdient hat; es gibt eine richtige Mitte, ein Mittelmaß der Lebensfülle, welches keiner ungestraft zu weit überschreitet. Übermut ist Übermaß. Darum weckt die Hybris die Nemesis, welche jene richtige Mitte, das richtige Maß, wiederherstellt.

Alles ist Maß. Das Maß herrscht in der Ordnung der Dinge, in der Verbindung der leblosen Körper, in der Gliederung der lebendigen, in den Proportionen des menschlichen Körpers, in den Größenverhältnissen der Staaten usf. Unter den bisher entwickelten Kategorien ist zur Definition des Absoluten das Maß die höchste: Gott ist das Maß und setzt allen Dingen ihr Maß und Ziel.

Die beiden Momente des Maßes sind Qualität und Quantität: es ist qualitative Quantität und qualitatives Quantum. Hegel wählt den Ausdruck „spezifische Quantität" und „spezifisches Quantum". Etwas und Größe (Quale und Quantum) gehören unmittelbar zusammen als die beiden Seiten oder Momente des Daseins. Jedes Dasein ist qualitative Größe. Weil beide unmittelbar zusammen und zueinander gehören, so ist das Etwas nicht gleichgültig gegen seine Größe; daher ändert sich mit der Größe auch die Beschaffenheit, und das Etwas, wie es beschaffen ist oder war, geht unter; die quantitative Veränderung führt eine qualitative, ein Umschlagen der Qualität mit sich.

Hierher rechnet Hegel jene Elenchen oder Fangschlüsse der Alten, die nach Aristoteles jeden nötigen sollten, dasselbe zu bejahen und zu verneinen, also sich selbst zu widersprechen. Solche Fangschlüsse sind z. B. der Haufen (σωρείτης, acervus), der Kahlkopf (φαλακρός, calvus) u. a. Ein Korn macht keinen Haufen, ein zweites und drittes auch nicht, und zuletzt ist es ein Korn, welches, zum Nicht-Haufen

[1] Bd. III. S. 382 flgd.

hinzugefügt, diesen zum Haufen macht, aber ein Korn macht keinen Haufen. Dieselbe Bewandtnis hat es mit dem Abnehmen des Haufens. Der Verlust eines Haares macht keinen Kahlkopf, eines zweiten und dritten auch nicht, und zuletzt muß es doch der Verlust eines Haares sein, welches den Nicht-Kahlkopf kahl macht. Also sind, sollte man schließen, der Haufen, der Kahlkopf usf. unmöglich, denn sie können weder entstehen noch vergehen. Diese ganze Art zu beweisen oder zu widerlegen gehört zu der Dialektik des Zeno, ist eleatischen Ursprungs und von sophistisch-megarischer Art; sie gilt der Widerlegung der Vielheit oder der Menge.

Darum hätte sie Hegel nicht für das Maß in Anspruch nehmen sollen. Ein Korn, ein Haar usf. sind qualitative Größen, aber Haufen und Menge sind bloße Quanta: es handelt sich hier um den Übergang von der Nicht-Menge zur Menge, nicht um den Übergang von einer Qualität zu einer andern. Dies bemerkt auch Hegel selbst, wenn er sagt: „Man vergaß, daß sich die für sich unbedeutenden Quantitäten summieren und die Summe das quantitativ Ganze ausmacht, so daß am Ende der Haufen verschwunden ist, der Kopf kahl usf.“. Ebenso richtig sagt er in Beziehung auf jene Elenchen selbst: „Jene Wendungen sind darum auch kein leerer und pedantischer Spaß, sondern in sich richtig und Erzeugnisse eines Bewußtseins, das ein Interesse an den Erscheinungen hat, die im Denken vorkommen“.[1] Nur gehört das Beispiel und die Erörterung nicht in die Betrachtung des Maßes und dessen logische Entwicklung.

Von Maß kann nur da geredet werden, wo mit der Quantität eine Qualität unmittelbar zusammenhängt. So hat ein Staat in der Größe seines Gebietes und seiner Bevölkerung eine gewisse Quantität, mit welcher eine bestimmte Verfassung, es sei die demokratische oder republikanische, zusammenbesteht, aber bei fortschreitendem Wachstum der Quantitäten sich am Ende nicht mehr verträgt, sondern in eine andere Verfassungsart (Qualität) umschlägt. Die Gleichgültigkeit der Quantität gegen die Qualität ist ein trügerischer Schein, unter dem man wähnt, jene verändern, diese aber unverändert lassen zu können, was nicht angeht. Einige Mehrausgaben tun zunächst nichts, aber, gehäuft und fortgesetzt, werden sie verschwenderisch und haben im öffentlichen wie im privaten Leben den ökonomischen Ruin, d. h. einen veränderten Zustand der Dinge zur Folge. Wenn man auf dem Wege

[1] Ebendas. S. 391—392.

der Quantität in solcher Weise absichtlich und unmerklich der Qualität beizukommen und den Zustand einer Sache oder Person zu verderben sucht, so besteht in einem solchen Verfahren „die List des Begriffs", ein echt hegelscher Ausdruck, dem wir als „List der Vernunft" in einem andern und höhern Zusammenhange später wiederbegegnen werden. „Das Quantum, indem es als eine gleichgültige Grenze genommen wird, ist die Seite, an der ein Dasein unverdächtig angegriffen und zugrunde gerichtet wird. Es ist die List des Begriffs, ein Dasein an dieser Seite zu fassen, von der seine Qualität nicht ins Spiel zu kommen scheint, — und zwar so sehr, daß die Vergrößerung eines Staates, eines Vermögens usf., welche das Unglück des Staates, des Besitzers herbeiführt, sogar als dessen Glück zunächst erscheint."[1]

2. Die Mathematik der Natur.

Jede Größe will gezählt, d. h. als eine Anzahl von Einheiten begriffen werden, auch die qualitative oder spezifische Größe. Hier aber muß die zu zählende Einheit qualitativ sein. Diese qualitative Größeneinheit ist der Maßstab. Den Maßstab zählen heißt messen. Alle Größen in der Natur sind qualitative oder spezifische Größen, die Körper haben ihr spezifisches Gewicht, ihre spezifische Wärme usf. Um diese Größen zu messen und dadurch zu erkennen, muß man den ihnen angemessenen Maßstab erst finden und feststellen, die Gewichtseinheit, die Wärmeeinheit usf. Die Anzahl der Wärmeeinheiten macht die Wärmemenge, und da nach der Lehre von der Einheit und Erhaltung der Kraft die Leistung oder Arbeitsgröße der bewegenden Naturkräfte gleich ist einer gewissen Wärmemenge, die dadurch entsteht oder vergeht (erzeugt wird oder verschwindet), so gilt das mechanische Wärmeäquivalent als der Maßstab aller bewegenden Naturkräfte. Hätte Hegel die große Entdeckung seines jüngeren Landsmannes Robert Mayer erlebt und gekannt, so würde er seine sehr bemerkenswerten Sätze von der „Mathematik der Natur" weit umfassender und tiefer haben aussprechen und exemplifizieren können. „Die Entwickelung des Maßes, die im folgenden versucht worden, ist eine der schwierigsten Materien; indem sie von dem unmittelbaren äußerlichen Maße anfängt, hätte sie einerseits zu der abstrakten Fortbestimmung des Quantitativen (einer Mathematik der Natur) fortzugehen, andrerseits den Zusammenhang dieser Maßbestimmung mit den Qualitäten der natürlichen Dinge anzuzeigen" usf. Und

[1] Ebendas. S. 392.

an einer späteren, hierhergehörigen Stelle: „In Rücksicht auf die absoluten Maßverhältnisse darf wohl erinnert werden, daß die Mathematik der Natur, wenn sie des Namens von Wissenschaft würdig sein will, wesentlich die Wissenschaft der Maße sein müsse, — eine Wissenschaft, für welche empirisch wohl viel, aber eigentlich wissenschaftlich, d. i. philosophisch, noch wenig getan ist. Mathematische Prinzipien der Naturphilosophie — wie Newton sein Werk genannt hat —, wenn sie diese Bestimmung in einem tieferen Sinne erfüllen sollten, als er und das ganze baconische Geschlecht von Philosophie und Wissenschaft hatte, müßten ganz andere Dinge enthalten, um ein Licht in diese noch dunklen, aber höchst betrachtungswürdigen Regionen zu bringen."[1] Indessen sind in der Mathematik der Natur, wie Hegel die Aufgabe richtig bezeichnet hat, die großen Fortschritte in einer keineswegs antinewtonschen Richtung durch Männer, wie Robert Mayer und Herm. von Helmholtz, geschehen.

3. Das spezifizierende Maß. Die Regel.

Die qualitative Größe ist Maß. Da nun die Veränderung der Größe auch die Veränderung der Beschaffenheit, also diese selbst bestimmt, so ist die qualitative Größe nicht bloß qualitativ, sondern auch qualifizierend, es ist das spezifische Quantum nicht bloß spezifisch, sondern auch spezifizierend, und da es als spezifisches Quantum selbst schon Maß ist, so hat Hegel diese Kategorie das spezifizierende Maß genannt. Wenn dieses Maß durch die Anzahl oder Menge gleicher Fälle (Beschaffenheiten) spezifiziert, so enthält es den Begriff der Regel. Die qualitative Größeneinheit ist der Maßstab, der sich zur qualitativen Größe verhält, wie z. B. der Fuß zur menschlichen Größe. Eine große Anzahl gemessener menschlicher Größen bestimmt die regelmäßige Größe des Menschen oder wie groß die Menschen in der Regel sind. So verhält es sich nun mit den Bestimmungen der Regeln überhaupt, als da sind Wetterregeln, Lebensregeln, Sprachregeln usf. Was nur durch Regeln erkannt und bestimmt wird, gründet sich auf eine Menge gleicher Fälle und hat eine quantitative Grenze. Diese ist veränderlich und beweglich; daher hat die Regel auch widersprechende Fälle oder Ausnahmen. Die Ausnahmen gehören zur Regel nach dem logischen Begriff der letzteren. Darum ist es logisch richtig, daß es keine Regel ohne Ausnahme gibt, und daß die Ausnahme die Regel nicht aufhebt,

[1] Ebendas. S. 386. S. 403.

sondern bekräftigt, da die Anzahl der regelmäßigen Fälle so groß und die der Ausnahmen so gering ist. Die Regel ist noch kein Gesetz. Das Gesetz begründet, die Regel zählt; jeder widersprechende Fall macht das Gesetz zunichte, wogegen die Ausnahme die Regel nicht aufhebt, vielmehr bestätigt, es sei denn, daß die Masse der Ausnahmen dergestalt anwächst, daß die Regel nicht mehr gilt oder gelten sollte (wie manche lateinische Genusregeln). Dann ist es wiederum die Quantität, welche die Regel und damit die Beschaffenheit ändert.[1]

II. Das reale Maß.

1. Die Reihe der Maßverhältnisse.

Jedes Dasein ist qualitative Größe oder Maß und bezieht sich auf ein anderes Dasein, das auch qualitative Größe oder Maß ist, woraus der Begriff eines Verhältnisses hervorgeht, dessen beide Seiten Maße sind, also der Begriff eines Maßverhältnisses oder Maßes, dessen Momente nicht nur Qualität und Quantität, sondern selbst Maße sind. Hier zeigt sich der Begriff des Maßes in seiner Vollkommenheit: jedes seiner Momente ist, was es sein kann, weshalb Hegel diesen Begriff das realisierte oder reale Maß genannt hat. Und da jedes Maß vermöge seiner Bestimmtheit, seiner Beschaffenheit und Größe sich wieder auf andere Maße bezieht, so entstehen viele Maßverhältnisse, die innerhalb derselben Beschaffenheit oder Art eine Reihe von Maßverhältnissen bilden.

So ist jeder Klang oder Ton ein Maß von Maßen, denn er besteht aus einer Anzahl zeitlich gemessener Schwingungen eines Körpers (Saite) von bestimmter Beschaffenheit und Größe extensiver wie intensiver Art. Und die Tonleiter bildet wieder ein Maß von Tönen oder eine Reihe von Tonverhältnissen, die nach bestimmten Maßen von der Tiefe zur Höhe emporsteigen.

Die materielle Welt besteht aus den chemischen Grundstoffen und deren vielfältigen Verbindungen, welche in unabänderlich festen Gewichtsverhältnissen geschehen und durch die chemische Anziehung oder Verwandtschaft (Affinität) bewirkt werden. Auf jenen Gewichtsverhältnissen, die eines der vorzüglichsten Beispiele der in der Natur herrschenden Maßverhältnisse sind, beruht die Lehre von den chemi-

[1] Hegel hat sehr kurz und unbestimmt über die Regel geredet, da er sie als „spezifizierendes Maß" begreift und doch gleichsetzt dem Maßstab, der zum „spezifischen Quantum" gehört. Er sagt: „Die Regel oder der Maßstab" usf. III. S. 393. VI. § 108. Vgl. meine Logik, Buch II. § 106. S. 270–273.

schen Äquivalenten; die chemische Verwandtschaft beruht auf dem Gegensatz der Säuren und Basen (Alkalien) und unterscheidet sich in nähere und entferntere, stärkere und schwächere Verwandtschaftsgrade; jene heißen Wahlverwandtschaften, und der Hauptunterschied der Säuren besteht in ihrer größeren oder geringeren Wahlverwandtschaft zu einem oder mehreren der entgegengesetzten basischen (kalischen) Körper. Vergleicht man die verschiedenen Verwandtschaftsgrade einer Säure zu der Reihe der basischen Körper oder umgekehrt, so ergeben sich aus den Verhältniszahlen eine Reihe chemischer Maßverhältnisse, welche Hegel auch aus der Qualität oder Eigentümlichkeit der Körper erklärt und begründet wissen wollte.

Als er in Nürnberg seine Logik schrieb und herausgab (1812), war der berühmteste Chemiker der Zeit der französische (napoleonische) Graf C. L. Berthollet; als Hegel in Berlin den ersten Teil seiner Logik von neuem bearbeitete, war der erste Chemiker der Zeit der schwedische Freiherr J. J. Berzelius; in der Stelle, welche sich auf die chemischen Maßverhältnisse und Wahlverwandtschaften bezieht, hatte der Philosoph in der ersten Ausgabe seiner Logik Berthollets Abhandlung „über den Begriff der Verwandtschaft in der Chemie“ vor Augen, in der zweiten Berzelius' „Lehrbuch der Chemie“. In der Grundanschauung beider Chemiker herrschte, wie Hegel fand, „die Öde der Korpuskulartheorie“, Berzelius urteilte abschätzig über die in Deutschland angesehene Schule der „dynamischen Philosophie“. Nun fühlte sich Hegel veranlaßt, da er den Begriff der Wahlverwandtschaft in seine Lehre vom Maß aufgenommen hatte, eine Anmerkung über Berthollets Ansichten und in der neuen Ausgabe auch über die des Berzelius auszuführen. Der Hauptpunkt, gegen den diese Anmerkung gerichtet war, findet sich in den folgenden Worten ausgesprochen: „Indem hiermit die Verwandtschaft auf den quantitativen Unterschied zurückgeführt ist, ist sie als Wahlverwandtschaft aufgehoben; das Ausschließende aber, das bei derselben stattfindet, ist auf Umstände zurückgeführt, d. i. auf Bestimmungen, welche als etwas der Verwandtschaft Äußerliches erscheinen, auf Kohäsion, Unauflöslichkeit der zu Stande gekommenen Verbindungen“ usf. Von den Verwandtschaften kommt Hegel zuletzt auch auf die spezifischen Gewichte zu sprechen: „Es wäre die Aufgabe vorhanden, die Verhältnisexponenten der Reihe der spezifischen Schweren als ein System aus einer Regel zu erkennen, welche eine bloß arithmetische

Vielheit zu einer Reihe harmonischer Knoten spezifizierte. Dieselbe Forderung fände für die Erkenntnis der angeführten chemischen Verwandtschaftsreihen statt. Aber die Wissenschaft hat noch weit, um dahin zu gelangen, so weit als dahin, die Zahlen der Entfernungen der Planeten des Sonnensystems in einem Maßsystem zu fassen."[1]

Dieser letzte Satz steht nicht in der ersten Ausgabe der Logik, sondern in der zweiten und stammt aus Hegels letzter Lebenszeit: dreißig Jahre vorher hatte er seine Habilitationsschrift «de orbitis planetarum» verfaßt, worin er über die Entfernungen der Planeten eine falsche Hypothese aufgestellt und eine Lücke hatte begründen wollen, wo keine war. „Es ist noch weit dahin, die Zahlen der Entfernungen der Planeten des Sonnensystems in einem Maßsystem zu fassen!"

2. Die Knotenlinie von Maßverhältnissen.

Das spezifizierende Maß bestimmt durch die Veränderung seiner Quantität, es sei Menge, extensives Quantum oder Grad, die der Qualität und verändert dadurch das Maßverhältnis selbst. Da nun Qualität und Quantität sich zunächst gleichgültig und äußerlich gegeneinander verhalten, so geschieht die quantitative Veränderung, während die Qualität vorderhand noch dieselbe bleibt, aber es tritt in dem fortschreitenden Wachstum des Quantums, dem positiven wie negativen, der Vermehrung wie der Verminderung, dem Steigen wie dem Fallen der Grade, ein Punkt ein, wo die Qualität sich plötzlich verändert und umschlägt. Diese Punkte, worin Quantität und Qualität wieder zusammenfallen und einander gleichsam kreuzen, hat Hegel „Knoten" und, da in jedem derselben ein neues Maßverhältnis entsteht, die Linie, welche sie verknüpft, eine „Knotenlinie von Maßverhältnissen" genannt.[2] Der Ausdruck ist von der Astronomie entlehnt, welche die Punkte, in denen die elliptischen Bahnen der Himmelskörper unseres Sonnensystems die Erdbahn [Ekliptik] schneiden, „Knoten" und die durch das Sonnenzentrum gezogene gerade Linie, die jene Punkte verknüpft, „Knotenlinie" nennt.

Die Veränderung der Quantität geschieht allmählich, die dadurch

[1] II. Kap. II. Das reale Maß. Anmerk. S. 417—429. (S. 429.) Vgl. Erste Ausgabe (1812). Anmerk. S. 301—306. Die Einsicht, daß die Reihe für die Planetenentfernungen noch nicht auffindbar sei, hat Hegel zuerst 1817 in der 1. Auflage der Enzyklopädie ausgesprochen.

[2] Bd. III. Erstes Buch. Abschn. III. B. Knotenlinie von Maßverhältnissen. S. 430—436. Vgl. Bd. VI. § 109. Zusatz. S. 220.

herbeigeführte Veränderung der Qualität plötzlich: mit einem Schlage ist die Sache verändert und ein ganz anderer Zustand eingetreten. Darum ist der Satz nicht richtig, daß es in der Natur keinen Sprung gebe, denn die Beschaffenheiten verändern sich sprungweise, nachdem ihre Größenzustände in dem Auf und Ab ihrer Skala einen gewissen Punkt erreicht haben. Man könnte auf den sprichwörtlichen Ausdruck hinweisen, der im Sinn und Geist unserer Kategorie sagt: „das Maß ist voll"; es hat sich allmählich gefüllt, endlich ist es voll, mit einemmale voll, es ist am Überfließen, nun tritt ein neues Maß, ein neues Maßverhältnis, eine andere Qualität ein. Es gibt in der Welt keine Reform, ohne daß sich die Übel und Mißbräuche der gegebenen Zustände dergestalt gehäuft haben, daß ihre Unerträglichkeit, die Unmöglichkeit ihrer Fortdauer, die unaufhaltsame Notwendigkeit ihrer Umgestaltung zu Tage tritt. Hegel gibt als das einfachste, qualitätslose Beispiel die natürliche Zahlenreihe, in welcher die Wiederkehr gewisser Zahleinheiten, wie z. B. der Dekaden im Dezimalsystem, gleichsam Knotenpunkte bildet.

Ein sehr einleuchtendes Beispiel einer Knotenlinie von Maßverhältnissen bietet das Wasser, dessen Zustände der Festigkeit und Härte, der tropfbaren und der elastischen Flüssigkeit (Eis, Wasser, Dampf) von der Größe seiner Temperatur, d. h. seiner Wärmemenge abhängen; der Gefrier- und der Siedepunkt sind die Knoten, in denen die Zustände des Wassers sich plötzlich umwandeln, aus dem flüssigen in den festen und dampfförmigen übergehen. Im Gange des menschlichen Daseins sind Geburt und Tod die Knotenpunkte, in denen das individuelle Leben beginnt und aufhört. Man könnte auch die Grenzen und Epochen der Lebensalter als Knotenpunkte betrachten, in denen das Wachstum des Körpers und der Bildung einen neuen Lebenszustand zwar allmählich vorbereitet, aber plötzlich herbeiführt.

Die Kategorie der Knotenlinie läßt sich auch im moralischen Gebiete nachweisen. Der Leichtsinn und die Leichtfertigkeit im Genusse des Lebens haben ihr Maß, dessen Überschreitung zu Laster und Verbrechen führt, durch die Lebens- und Willensart in das Verderbliche umschlägt, Recht geht in Unrecht, Tugend in Laster über. „So erhalten auch Staaten durch ihren Größenunterschied, wenn das Übrige als gleich angenommen wird, einen verschiedenen qualitativen Charakter, Gesetze und Verfassung werden zu etwas Anderem, wenn der Umfang des Staates und die Anzahl der Bürger sich erweitert.

Der Staat hat ein Maß seiner Größe, über welches hinausgetrieben er haltungslos in sich zerfällt, unter derselben Verfassung, welche bei einem andern Umfange sein Glück und seine Stärke ausmachte." „Die Verfassung eines kleinen Schweizerkantons paßt nicht für ein großes Reich, und eben so unpassend war die Verfassung der römischen Republik in ihrer Übertragung auf kleine deutsche Reichsstädte."[1] Die Vergleichung des Staates mit dem Maße hat Hegel in der Entwicklung dieses Begriffs gleich im Auge gehabt und behalten, weshalb wir derselben zu wiederholten Malen begegnen.

III. Das Maßlose.

1. Das ausschließende Maß und das abstrakt Maßlose.

Das Maßverhältnis, welches eine bestimmte Qualität an eine bestimmte Quantität bindet, nennt Hegel ein ausschließendes Maß, durch dessen Überschreitung das Etwas in seiner Beschaffenheit zugrunde geht. Dies geschieht durch die Negation seines Maßes, d. h. durch seine Maßlosigkeit. So wird ein Vermögen durch zu viele und häufige Ausgaben, eine Gesundheit durch zu viele und häufige Genüsse verzehrender Art zerrüttet; nun heißt es, daß der Vermögenszustand durch *maßlose* Verschwendung, der Gesundheitszustand durch *maßlose* Genußsucht vernichtet worden sei, obwohl weder die Menge der Ausgaben noch die der Genüsse im eigentlichen Sinn maßlos waren.

In der Knotenlinie der Maßverhältnisse zeigt sich auf jedem Punkte eine solche relativ zu nehmende Maßlosigkeit. Aber die Reihe der Maßverhältnisse selbst wie die Knotenlinie geht ins Endlose fort: darin besteht das *absolut* oder *abstrakt Maßlose*. Es ist der endlose Progreß im Gebiete des Maßes, wie die Veränderung der endlose Progreß im Gebiete der Qualität und die grenzenlose Vermehrung und Verminderung der endlose Progreß im Gebiete der Quantität war. Die Qualität führte durch den Begriff des Fürsichseins, des Eins, der vielen Eins zum Begriff der Quantität, diese führte durch den Begriff des Grades, der Größenveränderung, des quantitativen Verhältnisses zurück zur Qualität, so daß wir genötigt waren, die Einheit beider, d. h. den Begriff des Maßes zu denken. Nunmehr wird der Begriff des Maßes durch den des Maßlosen negiert und aufgehoben.

---

[1] Bd. III. S. 432—436. Vgl. Bd. VI. § 108. Zusatz. S. 219.

2. Der Übergang zum Wesen.

Jener doppelte Übergang, woraus der Begriff des Maßes hervorgeht, hat gezeigt, wie Qualität und Quantität sich wechselseitig fordern. Jetzt zeigt der endlose Progreß der Maße oder das Maßlose, wie beide sich wechselseitig aufheben und nunmehr die Aufhebung des Maßes oder der Aufhebung jener unmittelbaren Einheit der Qualität und Quantität gedacht werden muß. Da nun alles Dasein in dieser unmittelbaren Einheit besteht, so ist die Aufhebung oder Negation des **Daseins** zu denken. Alles Sein mußte als bestimmtes Sein oder Dasein begriffen werden; mithin ist die Aufhebung des Daseins die Aufhebung des Seins überhaupt, womit sich der Begriff des Seins und das ihm angehörige System der Kategorien, dieser erste Abschnitt der Logik, beschließt und vollendet.

Das aufgehobene Werden war vergangenes Werden oder Gewordensein (Dasein). So ist das aufgehobene Sein vergangenes Sein oder **Gewesensein** (Wesen). Das Wesen ist das vergangene Sein nicht im zeitlichen, sondern im logischen Sinn: das dem Begriff nach vergangene oder frühere Sein, das logische Prius oder λόγῳ (φύσει) πρότερον, dasjenige, was einem andern notwendig vorhergeht, d. i. der **Grund**. Hegel hat in dem Worte Wesen mit Recht auf die Vergangenheit des Seins, und zwar die zeitlose Vergangenheit hingewiesen; er hätte an dieser Stelle füglich auf den Aristoteles hinweisen sollen, der den Terminus dieses Begriffs in der Bedeutung des Grundes auf das schärfste, wie kein anderer Philosoph, ausgeprägt hat: er bezeichnet das Wesen als das Sein, welches war (τὸ τί ἦν εἶναι).[1]

Qualität, Quantität, Maß sind nichts Fürsichbestehendes, sondern Bestimmungen, die einem Andern zukommen oder inhärent sind. Die Reihen der Maßverhältnisse wollen als **Zustände** gedacht sein, denen ein Substratum zugrunde liegt, als ihr Träger, als Ding, Materie usf. „Nun sind solche Verhältnisse nur als Knoten eines und desselben Substrats bestimmt. Damit sind die Maße und die damit gesetzten Selbständigkeiten zu **Zuständen** herabgesetzt. Die Veränderung ist nur Änderung eines **Zustandes**, und das **Übergehende** ist als darin **dasselbe bleibend** gesetzt." „Das Prinzip ist noch nicht der freie Begriff, welcher allein seinen Unterschieden

---

[1] Bd. IV. S. 3. Bd. VI. § 110. Zusatz. S. 221. Vgl. meine Logik. (3. Aufl.) § 110 S. 283—285.

immanente Bestimmung gibt, sondern das Prinzip ist zunächst nur ein Substrat, eine Materie" usf.[1]

Was wir hier als das zugrunde Liegende oder als Substrat bezeichnet haben und auch von Hegel bezeichnet finden, ist nichts anderes als der Begriff des Wesens. Es gibt vom Sein zum Wesen keinen Übergang, der einfacher und einleuchtender wäre.

3. Die Kategorien des Seins und die Entwicklung.

Zur durchgängigen Erläuterung der hegelschen Logik haben wir gleich in der Einleitung jene ihr eigentümliche Einheit oder Identität von Form und Inhalt erklärt, welche der Philosoph so oft und nachdrücklich an ihr hervorhebt. Die Methode der Entwicklung ist sowohl der Inhalt als die Form der Logik. Was entwickelt wird, ist der Begriff der Entwicklung. Wenn wir die dargestellten Kategorien mit dem Begriff der Entwicklung vergleichen, so enthält dieser zwar mehr und tiefer liegende Begriffe, aber es ist nicht zu verkennen, daß die bisherige Reihe der Kategorien mit jedem Schritte den Begriff der Entwicklung adäquater ausgedrückt hat. Das Wenigste und Abstrakteste, das von ihm gesagt werden konnte, war der Begriff des Seins. Die Entwicklung ist, aber durchgängig unruhig, wie sie ist, muß ihr bloßes Sein negiert werden: sie ist im fortwährenden Flusse des Werdens begriffen, jeder neue Zustand ist das Vergehen eines vorhandenen, sie ist ein beständiges Entstehen und Vergehen, sie ist nicht bloß Werden, sondern Anderswerden oder Veränderung, die schon eine konkretere Art des Werdens darstellt. Was sich entwickelt, geht auf jeder Stufe und in jedem Momente seiner Entwicklung mit sich selbst zusammen: daher ist das Subjekt einer Entwicklung als Fürsichsein oder Eines zu fassen. Was sich entwickelt, ist zugleich Eines und Vieles, d. h. es ist Größe, diskrete und kontinuierliche Größe, es ist näher intensive Größe oder Grad: daher ist die Entwicklung nicht bloß Veränderung, sondern Größenveränderung, graduelle und kontinuierliche, sie ist in jedem ihrer Momente und Stufen ein Maß, ein Maßverhältnis, eine Reihe oder eine Knotenlinie von Maßverhältnissen. Dies ist die höchste aller bisherigen Kategorien und diejenige, welche den Begriff der Entwicklung zwar keineswegs völlig oder vollkommen, aber vergleichungsweise, d. h. verglichen mit allen vorhergehenden, am adäquatesten ausdrückt.

[1] Hegel. Werke. Bd. III. S. 438 u. 439.

Um unsere entwickelten Kategorien mit dem Begriff der Entwicklung vergleichen zu können, haben wir von dem, was sich entwickelt, d. h. von dem Subjekte der Entwicklung sprechen müssen. Bis zu dieser Tiefe dringt keiner der bisherigen Begriffe, alle sind davon noch weit entfernt. Diesen Begriff sehen wir in der Ferne als das Grundthema des dritten und letzten Teils der Logik.

Was in der Entwicklung geschieht, zustandekommt und als unmittelbares Dasein hervortritt, ist vermittelt und begründet; es ist einer seiner gewichtigen Sätze, dem wir von seiten Hegels so oft schon begegnet sind: daß es in einem alle Vermittlung ausschließenden Sinne gar keine Unmittelbarkeit gibt; daher alle Lehren von der Unmittelbarkeit des Seins, des Wissens, Glaubens usf. unwahr und nichtig sind. Alle Vermittlung aber besteht in der Begründung, in der Unterscheidung und Beziehung von Grund und Folge, d. h. in dem Verhältnis solcher Bestimmungen, die immer zu unterscheiden und nie zu trennen sind: sie können nicht so vereinigt werden, daß sie eine Bestimmung ausmachen, die in eine andere übergeht; sie lassen sich nicht so trennen, daß sie gleichgültig auseinanderfallen; sie sind zwei und gehören zusammen, wie Beziehung und Unterschied, Grund und Folge, Ding und Eigenschaft, Kraft und Äußerung, Inneres und Äußeres, Ursache und Wirkung usf. Die Kategorien der Vermittlung sind die des Wesens: ihr Grundthema ist der Zusammenhang, wie jede Wissenschaft einen solchen verlangt und zu ergründen sucht, weshalb die Kategorien des Wesens diejenigen sind, welche in den erklärenden Wissenschaften vorzugsweise gebraucht werden. Da bei allen diesen Bestimmungen zugleich ihre Zweiheit oder Duplizität und ihre Vereinigung in das Auge zu fassen ist, so liegt darin eine besondere ihnen anhaftende Schwierigkeit, die auch Hegel als solche empfunden hat, denn er erklärt die Lehre vom Wesen für den schwersten Teil seiner Logik.[1]

Die Begriffe des Seins waren einfach, bestimmt, durch ihre Bestimmtheit unterschieden, mit ihrer Negation oder ihrem Anderssein behaftet und dadurch genötigt, in andere Bestimmungen überzugehen. Von einem solchen Übergehen ist in den Kategorien des Wesens nicht mehr die Rede: hier sind immer zwei Bestimmungen zu setzen und aufeinander zu beziehen. „Im Sein ist alles unmittelbar, im Wesen dagegen ist alles relativ."[2]

[1] Bd. VI. § 114. S. 229. — [2] Bd. VI. § 111. Zusatz. S. 222.

Siebzehntes Kapitel.

Die Lehre vom Wesen. A. Die Reflexion.[1]

I. Die Reflexionsbestimmungen. Die Identität.

1. Schein, Erscheinung, Wirklichkeit.

„Die Wahrheit des Seins ist das Wesen." Mit diesem Satz, der die ganze vorhergehende Entwicklung in sich schließt, beginnt Hegel den zweiten Teil seiner Logik. Was den Übergang vom Sein zum Wesen betrifft, so nimmt das natürliche Denken ganz dieselbe Richtung, wie das methodische und spekulative: es glaubt nicht an die Wahrheit des unmittelbaren Seins, zu dem es sich empfindend, zählend, messend verhält, hinter welchem, wie hinter einem Vorhange, erst das wahre Sein verborgen sei, das durch Nachdenken oder Reflektieren erkannt sein wolle. Das Sein ist das Unmittelbare. „Indem das Wissen das Wahre erkennen will, was das Sein an und für sich ist, so bleibt es nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch, mit der Voraussetzung, daß hinter diesem Sein noch etwas Anderes ist als das Sein selbst, daß dieser Hintergrund die Wahrheit des Seins ausmacht. Diese Erkenntnis ist ein vermitteltes Wissen, denn sie befindet sich nicht unmittelbar beim und im Wesen, sondern beginnt von einem Andern, dem Sein, und hat einen vorläufigen Weg, den Weg des Hinausgehens über das Sein oder vielmehr des Hineingehens in dasselbe zu machen. Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein erinnert, durch diese Vermittlung findet es das Wesen. — Die Sprache hat im Zeitwort: Sein das Wesen in der vergangenen Zeit: gewesen behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein."[2]

Wenn die Strahlen eines leuchtenden Körpers eine spiegelnde Fläche treffen, so werden sie zurückgeworfen oder reflektiert. Wie sich die Körper zum Spiegel, ähnlich verhalten sich die Gegenstände zum menschlichen Geist, der sie betrachtet, in sich abbildet und vorstellt. „Wir haben", sagt Hegel, „somit hier ein Gedoppeltes, einmal ein Unmittelbares, ein Seiendes und dann zweitens dasselbe

[1] Bd. IV. Zweites Buch. Das Wesen. S. 1—235. Vgl. Bd. VI. Zweite Abteilung der Logik. Die Lehre vom Wesen. S. 223—414.

[2] Bd. IV. S. 3. S. oben S. 485.

als ein Vermitteltes oder Gesetztes. Dies ist nun aber eben der Fall, wenn wir über einen Gegenstand reflektieren oder (wie man auch zu sagen pflegt) nachdenken, insofern es hier nämlich den Gegenstand nicht gilt in seiner Unmittelbarkeit, sondern wir denselben als vermittelt wissen wollen."[1]

Indessen faßt Hegel die Reflexion, welche er dem Begriffe des Wesens gleichsetzt, nicht bloß einseitig, sondern doppelseitig, nämlich so, daß nicht bloß die eine Seite reflektierend, die andere reflektiert ist, sondern jede der beiden Seiten die andere sowohl reflektiert als von ihr reflektiert wird: die beiden Bestimmungen verhalten sich so zueinander, daß jede die andere gleichsam zurückwirft (reflektiert), daß jede, wie Hegel sich gern ausdrückt, an der anderen gleichsam scheint (von ihr reflektiert wird). Der Begriff A zwingt mich, den Begriff B zu denken, keinen andern als diesen, und ebenso umgekehrt. Ich kann die beiden Begriffe nie identifizieren und nie trennen. Wenn sich zwei Begriffe so zueinander verhalten, so nennt man sie Reflexionsbestimmungen oder Reflexionsbegriffe. Diese Bezeichnung stammt nicht erst von Hegel her, sondern findet sich bei Kant in der Vernunftkritik, wo er von der Zweideutigkeit oder „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" handelt. Als solche Begriffe nennt er Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Materie und Form, Inneres und Äußeres. Eine andere ist ihre Bedeutung, wenn sie unter dem Gesichtspunkt der Sinnlichkeit verglichen werden, eine andere unter dem des Verstandes. Darin besteht ihre Zweideutigkeit.[2]

Solche Reflexionsbegriffe sind nicht bloß die soeben genannten, sondern auch alle jene, die wir schon am Schluß des letzten Kapitels beispielsweise angeführt haben, und vor allem der Begriff des Wesens selbst, der uns zwingt, im Unterschiede von ihm und in der notwendigen Beziehung auf ihn den Begriff des Scheins und der Erscheinung zu denken, wie Goethe in der „Natürlichen Tochter" seine Eugenie sagen läßt (II, 5):

„Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt?
Das Wesen, wär' es, wenn es nicht erschiene?"

Das Wesen ist die Wahrheit des Seins, dieses ist aufgehobenes Moment im Wesen. Aus diesen beiden Grundbestimmungen erhellt,

[1] Bd. VI. § 112. Zusatz. S. 224.

[2] Vgl. Meine Gesch. d. neuern Philosophie. Bd. IV. (5. Aufl.) Buch II. Kap. VIII. S. 490—495.

wie Wesen und Sein (Dasein) zueinander stehen: jenes ist das wesentliche und wahre, dieses ist das unwesentliche und unwahre Sein, und da es nichts Fürsichbestehendes ist und keinen Bestand in sich hat, so ist es nicht bloß unwesentlich, sondern wesenlos und nichtig, d. h. Schein, der im Wesen selbst ist, denn das Wesen ist die Einheit alles Daseins, dasselbe sowohl unterscheidend als vereinigend. Darum sagt Hegel: „Das Wesen scheint in sich selbst". — Alles unmittelbare Sein ist, wie schon gesagt, vermittelt oder begründet: so ist auch das Dasein im Wesen begründet und geht aus ihm als seinem Grunde hervor, es ist daher nicht bloß Schein, sondern begründeter, wesentlicher Schein, d. h. Erscheinung. Zwischen Wesen und Erscheinung besteht kein Dualismus, das Wesen behält in sich nichts zurück, was nicht erschiene; es erscheint ganz und vollkommen, wie es ist, d. h. es offenbart sich.

Der Begriff des Wesens entwickelt sich demnach in diesen drei Bestimmungen: „das Wesen scheint zuerst in sich selbst oder ist Reflexion; zweitens erscheint es, drittens offenbart es sich. Es setzt sich in seiner Bewegung in folgende Bestimmungen: I. als einfaches, ansichseiendes Wesen in seinen Bestimmungen innerhalb seiner; II. als heraustretend in das Dasein, oder nach seiner Existenz und Erscheinung; III. als Wesen, das mit seiner Erscheinung eins ist, als Wirklichkeit."[1]

Daß die Sinnenwelt als eine Scheinwelt gilt, läßt Hegel den Skeptizismus bezeugen; daß sie als Erscheinung gilt, bezeuge der Idealismus.[2] Statt Skeptizismus, da es sich nicht um die Sache der Erkenntnis, sondern um die des Seins (Realität des Daseins) handelt, hätte sachgemäßer die indische Religion mit ihrer Lehre von der Maja und des Parmenides Lehrgedicht in seinem zweiten Teile von der Täuschung (δόξα) genannt werden sollen.

2. Die Denkgesetze.

Nach der gewöhnlichen Logik ist alles Denken eine reflektierende Tätigkeit, welche die Gegenstände vergleicht, unterscheidet, aufeinander bezieht: daher werden die Reflexionsbestimmungen als Denkgesetze betrachtet, gültig für alles Denken, alles Denkbare und Seiende. Dies ist nun in den Augen Hegels ein zweifacher Irrtum: die Denkgesetze werden erstens zu eng gefaßt, da doch jede Kategorie

[1] Hegel. Bd. IV. S. 6. Vgl. VI. § 112—114. S. 223—229.
[2] Bd. IV. S. 10.

nach der Definition des Aristoteles von dem Seienden ausgesagt wird, also ein Denkgesetz bedeutet, zweitens aber ist das reflektierende Denken keineswegs alles Denken, weshalb die Reflexionsbestimmungen, als Denkgesetze genommen, nicht bloß zu eng, sondern falsch sind. Unter diesem Gesichtspunkt hat Hegel die Denkgesetze betrachtet und beurteilt. Diese sogenannten Denkgesetze sind das der Identität, das der Verschiedenheit, das des Gegensatzes, des Widerspruchs und des zureichenden Grundes (principium identitatis, diversitatis, exclusi tertii, contradictionis und rationis sufficientis).

3. Die Identität.

Mit dem Sein sind alle ihm angehörigen Kategorien, wie Dasein, Anderssein usf. aufgehobene Momente im Wesen: daher ist das Wesen sogleich als aufgehobenes Anderssein, d. h. als Sichselbstgleichheit, als Dieselbigkeit oder Identität zu fassen, nicht im Sinne der Einerleiheit nach Art der gewöhnlichen Logik, sondern als die in sich unterschiedene Einheit. Hegel unterscheidet zwei Arten der Identität: die konkrete, welche die Unterschiede in sich schließt, und die von den Unterschieden abstrahierte, welche er „die abstrakte“ oder „formelle“, auch „die Verstandesidentität“ nennt, da es die Sache des Verstandes ist, die Begriffe abzusondern und zu trennen. Das Denkgesetz oder der Satz der Identität gründet sich auf die abstrakte Identität und lautet A = A, d. h. Alles ist mit sich identisch, oder, negativ ausgedrückt: A kann nicht zugleich A und Nicht-A sein. Die positive Fassung bildet den Satz der Identität, die negative den des Widerspruchs; jener ist das Kriterium aller Denkbarkeit, dieser das aller Undenkbarkeit.

Das Denken ist lebendiger und fortschreitender Natur, der Satz A = A rührt sich nicht von der Stelle. Und das will ein Denkgesetz sein! Kein Bewußtsein denkt, kein Mensch redet, kein Ding existiert nach diesem Gesetz; der Satz der Identität ist daher kein Denkgesetz, er ist nicht bloß kein Denkgesetz, sondern vollkommen nichtssagend: A ist A, Gott ist Gott, der Geist ist Geist usf. Solche Sätze sind nicht bloß nichtssagend und albern, sondern auch, was sie am allerwenigsten sein wollen, sich selbst widersprechend, denn sie erregen den Schein eines Urteils, den sie sogleich zuschanden machen, sie lassen, indem sie ein Subjekt setzen, ein Prädikat erwarten und bringen nichts zum Vorschein als wieder das Subjekt selbst. Indem aber dieses sogenannte Denkgesetz als ein Satz oder Urteil auftritt, unter-

scheidet es Subjekt und Prädikat und enthält also mehr, als es enthalten will und zu enthalten meint: nämlich den Unterschied.[1] „Es ist von großer Wichtigkeit", sagt Hegel, „sich über die wahre Bedeutung der Identität gehörig zu verständigen, wozu dann vor allen Dingen gehört, daß dieselbe nicht bloß als abstrakte Identität, d. h. nicht als Identität mit Ausschließung des Unterschiedes aufgefaßt wird: dies ist der Punkt, wodurch sich alle schlechte Philosophie von dem unterscheidet, was allein den Namen der Philosophie verdient. Die Identität in ihrer Wahrheit, als Idealität alles unmittelbar Seienden, ist eine hohe Bestimmung sowohl für unser religiöses Bewußtsein, als auch für alles sonstige Denken und Bewußtsein überhaupt."[2]

II. Der Unterschied.

Der Unterschied entwickelt sich in dreifacher, mit jedem Schritte tiefer eindringender Form: die erste ist der äußere Unterschied, das Unterschiedensein, die zweite der innere oder immanente Unterschied, welcher darin besteht, daß etwas sich von anderem, welches sein Anderes, d. h. sein Gegenteil ist, unterscheidet; die dritte Form ist der Unterschied seiner von ihm selbst. Die erste Form des Unterschiedes ist die Verschiedenheit, die zweite der Gegensatz, die dritte der Widerspruch. Alle drei Formen gehören zusammen und bilden die Glieder einer fortschreitenden Reihe, deren gemeinsames Grundthema der Unterschied ist. So sind sie auch in der enzyklopädischen Logik gefaßt, richtiger als in der großen Logik, die in ihrer Gliederung Unterschied und Widerspruch voneinander getrennt hat.

1. Die Verschiedenheit.

Das Denkgesetz der Identität heißt: „Alles ist mit sich identisch", das der Verschiedenheit: „Alles ist verschieden, jedes von jedem, es gibt nicht zwei Dinge, die vollkommen gleich oder nicht zu unterscheiden sind. Die erste Fassung ist die positive des Satzes der Verschiedenheit (principium diversitatis), die zweite, der Satz des Nichtzuunterscheidenden, die negative (principium indiscernibilium). Zwei Dinge sind nicht bloß numerisch verschieden, sondern ungleich.

Als Leibniz diese Sätze in seinen Vorträgen vor der Königin

---

[1] Bd. IV. Kap. II. Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen. S. 26—71. A. Die Identität. S. 29—36. Vgl. Bd. VI. A. Das Wesen als Grund der Existenz. S. 229—260. a. Die reinen Reflexionsbestimmungen. α. Die Identität. § 15. S. 229—232. — [2] Ebendas. Zusatz. S. 231.

Sophie Charlotte ausgesprochen hatte, bemühten sich die Hofdamen, zwei gleiche Blätter zu finden, um den Philosophen zu widerlegen. „Glückliche Zeit für die Metaphysik, wo man sich am Hofe mit ihr beschäftigte, und wo es keiner anderen Anstrengung bedurfte, ihre Sätze zu prüfen, als Baumblätter zu vergleichen." „Es ist dies", sagt Hegel an einer anderen darauf bezüglichen Stelle, „ohne Zweifel eine bequeme, auch noch heutzutage beliebte Weise, sich mit Metaphysik zu beschäftigen." Der eigentliche Beweis des leibnizischen Satzes liegt tiefer, als die vergleichende Betrachtung zu fassen vermag; er liegt darin, daß die Dinge nicht bloß unterschieden sind, sondern sich unterscheiden, oder „daß es den Dingen an ihnen selbst zukommt, unterschieden zu sein".[1]

Nach dem Satz der Verschiedenheit ist alles verschieden, also auch A ein bestimmtes, von andern verschiedenes A; daher ist der Satz der Verschiedenheit dem der Identität entgegengesetzt. „Als mit sich identisches A ist es das Unbestimmte; aber als bestimmtes ist es das Gegenteil hiervon, es hat nicht mehr nur die Identität mit sich, sondern auch eine Negation, somit eine Verschiedenheit seiner selbst von sich an ihm."[2]

Die Verschiedenheit besteht in der äußeren, vergleichenden Reflexion. Die Grundbegriffe der äußeren Reflexion sind die äußere Identität und der äußere Unterschied, jene ist die Gleichheit, diese die Ungleichheit; es gibt nicht zwei Dinge, die so gleich wären, daß sie nicht unterschieden werden könnten, nicht zwei Dinge, die so ungleich wären, daß sie nicht verglichen werden könnten, in gewissen Rücksichten, nach gewissen Seiten. Hier spielen die „Insofern" ihre Rolle. Je versteckter die Gleichheiten oder die Ungleichheiten, um so geistreicher ihre Auffindung und Hervorhebung, im ersten Fall die Vergleichung, im zweiten die Unterscheidung. Zwei Dinge, wie verschieden sie sein mögen, sind schon insofern gleich, als sie Dinge und jedes von ihnen eines ist.[3]

Auf die vergleichende Reflexion und die Auffindung der wesentlichen Gleichheiten und Ungleichheiten gründet sich die Bedeutung der vergleichenden Wissenschaften, von denen Hegel die ver-

---

[1] Bd. IV. S. 44. Bd. VI. § 117. Zusatz. S. 236. — [2] Bd. IV. B. Der Unterschied. S. 36—55. 2. Die Verschiedenheit. S. 38 bis 43. Anmerk. S. 43.
[3] Bd. IV. Anmerk. S. 43—46. Vgl. Bd. VI. § 117. Zusatz. S. 234 bis 236. (S. 235.)

gleichende Anatomie und die vergleichende Sprachforschung besonders hervorhebt. Diese vergleichenden Wissenschaften sind die unentbehrlichen Vorläufer und Pfadfinder auf dem Wege der Philosophie zur Erkenntnis der Einheit. „Es ist nicht zu verkennen, daß man auf diesem Wege zu manchen sehr wichtigen Resultaten gelangt ist, und ist in dieser Beziehung insbesondere an die großen Leistungen der neueren Zeit auf den Gebieten der vergleichenden Anatomie und der vergleichenden Sprachforschung zu erinnern.“ Unter der Einheit, welche die Philosophie zu erforschen sucht, ist die Identität in ihrer wahren Bedeutung zu verstehen. „Wenn man die neuere Philosophie nicht selten spottweise als Identitätsphilosophie bezeichnet hat, so ist es gerade die Philosophie, und zwar zunächst die spekulative Logik, welche die Nichtigkeit der vom Unterschied abstrahierenden, bloßen Verstandesidentität aufzeigt, dann aber allerdings auch ebensosehr darauf dringt, es nicht bei der bloßen Verschiedenheit bewenden zu lassen, sondern die innere Einheit alles dessen, was da ist, zu erkennen.“[1]

2. Der Gegensatz.

Je deutlicher und schärfer die Verschiedenheit gedacht wird, um so deutlicher und schärfer treten ihre beiden Seiten, die Gleichheit und Ungleichheit, hervor und einander entgegen. Die entwickelte Verschiedenheit ist der Gegensatz. Das dritte Denkgesetz ist der Satz der Entgegensetzung: „Alles ist entgegengesetzt“. Von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten muß jedem Dinge eines zukommen, es ist entweder A oder Nicht-A, es gibt kein drittes, daher heißt dieses Denkgesetz „der Satz des ausgeschlossenen Dritten (principium exclusi tertii)“: unmöglich, daß etwas sowohl A als Nicht-A, unmöglich, daß es weder A noch Nicht-A ist. Die bewiesene Unmöglichkeit der ersten Art ist die Antinomie, die der zweiten ist das Dilemma. Wenn etwas sowohl A als auch Nicht-A ist, so widerspricht es sich selbst und ist unmöglich, wie ein gerader Kreisbogen, ein viereckiger Zirkel, ein hölzernes Eisen usf. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten führt uns zurück auf den Satz des Widerspruchs, diesen negativen Ausdruck des Satzes der Identität und unterliegt denselben Einwürfen, die jenem ersten der sogenannten Denkgesetze gemacht worden sind.

1. Im Gegensatz sind Identität und Unterschied vereinigt. Ent-

[1] Ebendas. § 118. S. 235 u. 238.

gegengesetzte sind identisch, denn nur Begriffe derselben Art (gleichartige) können einander entgegengesetzt werden, wie z. B. sechs Meilen nach Osten und sechs Meilen nach Westen identisch oder gleichartig sind als Wege; wie weiß und schwarz, hell und dunkel identisch sind als Lichtarten usf.

2. Entgegengesetzte sind verschieden, wie sechs Meilen nach Osten und sechs Meilen nach Westen verschiedene Wege und zwölf verschiedene Meilen sind.

3. Entgegengesetzte sind entgegengesetzt und verhalten sich zueinander wie Positives und Negatives. So sind jene beiden Wege in Ansehung ihrer Richtung einander entgegengesetzt. Wenn dieselben sechs Meilen nach Osten durchlaufen und dann nach Westen zurückgelegt werden, so ist man wieder an dieselbe Stelle gekommen und der Zustand der Ortsveränderung gleich Null.

4. Positives und Negatives sind Reflexionsbestimmungen und gehören dergestalt zusammen, daß der Begriff des Positiven keinen anderen als nur den des Negativen hervorruft, und ebenso umgekehrt. Positives und Negatives aber verhalten sich so zueinander, daß sie sich gegenseitig aufheben, jede Seite also den Grund ausmacht, warum die andere (ganz oder zum Teil) nicht ist: jede Seite ist negativer Grund. So enthält die Entgegensetzung schon den Begriff des Grundes, der das Grundthema aller Bestimmungen des Wesens ausmacht. Dies war auch das Motiv, welches unseren Kant, als ihn das Problem der Kausalität tiefer zu beschäftigen anfing, veranlaßt hat, seine gedankenreiche Schrift zu verfassen: „Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen".[1]

5. Es ist zunächst gleichgültig, welche der beiden Seiten des Gegensatzes positiv und welche negativ heißt, jede ist in Beziehung auf die andere negativ. Was in der einen Beziehung negativ ist, gilt in einer anderen für positiv. So sind die Schulden negatives Vermögen in Beziehung auf den Schuldner, positives dagegen in Beziehung auf den Gläubiger.

6. Indessen sind Positives und Negatives als solche verschieden, und es ist bei näherer Betrachtung keineswegs gleichgültig, welche der beiden Seiten die positive und welche die negative ist. Um etwas entgegenzusetzen, muß etwas gesetzt sein, in Beziehung worauf die

---

[1] Vgl. meine Gesch. d. neuern Philosophie. Bd. IV. (5. Aufl.) Buch I. Kap. XIII. S. 219 flgd.

Entgegensetzung stattfindet. Die Entgegensetzung enthält nicht bloß den Begriff des Grundes, sondern auch den der Voraussetzung. Da nun die Entgegensetzung die Setzung und Voraussetzung in sich schließt, so müssen sich demgemäß ihre beiden Seiten unterscheiden, und es kann nicht mehr zweifelhaft sein, welcher Seite der Charakter des Positiven und welcher der des Negativen zukommt. Das Gesetzte (Ponierte), Gegebene, Vorausgesetzte ist das Positive, das ihm Entgegengesetzte aber das Negative. Je lebens- und geistvoller sich die Gegensätze in der Welt gestalten, um so unverkennbarer erscheinen und unterscheiden sich diese beiden Charaktere. Wenn es sich z. B. um den Gegensatz zwischen Satzung und Kritik handelt, wie Kant denselben in seinem „Streit der Fakultäten" vor Augen hatte, so zweifelt niemand, daß die Satzung den Charakter des Gegebenen und Positiven hat, die Kritik dagegen in ihrer prüfenden, entgegensetzenden und entgegengesetzten Tätigkeit den des Negativen. Ebenso verhält es sich mit dem vielbesprochenen und behandelten Gegensatze zwischen Glauben und Wissen.[1] Wenn man mit Hegel die beiden Seiten des Gegensatzes mit den darin enthaltenen Momenten der Identität und des Unterschiedes vergleicht, so läßt sich mit Hegel das Positive als das mit sich Gleiche oder Identische, das Negative aber als das diesem Entgegengesetzte, Ungleiche und Unterscheidende erklären. „Das Negative ist das für sich bestehende Entgegengesetzte, gegen das Positive, das die Bestimmung des aufgehobenen Gegensatzes ist; der auf sich beruhende ganze Gegensatz, entgegengesetzt dem mit sich identischen Gesetztsein."[2]

7. Der charakteristische Unterschied des Positiven und Negativen, wie derselbe aus logischen Gründen einleuchtet, bestätigt sich auch arithmetisch in der Lehre von den negativen Größen. Zwei Faktoren, deren einer positiv, der andere negativ ist, geben ein negatives Produkt, zwei negative Faktoren geben ein positives. Aus logischen Gründen! Der Faktor + 5 sagt: setze fünf oder setze die Einheit fünfmal; der andere Faktor — 3 sagt: setze 5 dreimal entgegen, also ist das Produkt die dreimal entgegengesetzte fünf, d. h. — 15. Dasselbe Produkt ergibt sich, wenn die Zahl — 3 fünfmal als solche gesetzt oder wiederholt wird. Sind dagegen beide Faktoren negativ, so muß das Produkt positiv ausfallen, da Entgegengesetztes ent-

[1] Vgl. ebendas. Bd. V. (4. Aufl.) Buch II. Kap. VII. S. 378 flgd.
[2] Hegel. Werke. Bd. IV. S. 48 flgd.

gegensetzen soviel heißt als setzen, wie eine Negation negieren soviel heißt als ponieren oder affirmieren. „So ist denn auch $-a \cdot -a = +a^2$, darum, weil das negative a nicht bloß auf die entgegengesetzte Weise, sondern weil es negativ genommen werden soll. Die Negation der Negation aber ist das Positive.“[1]

3. Der Widerspruch.

Aus der Natur des Gegensatzes erhellt, daß jede der beiden Seiten notwendig auf die andere bezogen ist, mit ihr zusammenhängt, darum das Sein derselben setzt und fordert; zugleich erhellt, daß jede Seite als negativer Grund, der sie ist, das Nichtsein der anderen Seite setzt und fordert, daß also jede Seite zu der anderen sich sowohl setzend als aufhebend, sowohl positiv als auch negativ verhält, also selbst sowohl positiv als auch negativ ist, mithin den ganzen Gegensatz bildet oder, was dasselbe heißt, sich selbst entgegengesetzt ist. In diesem sich selbst Entgegengesetztsein besteht das Wesen des Widerspruchs. Hier ist der Punkt, in welchem der Gegensatz zwischen der spekulativen und gewöhnlichen Logik sich auf das schärfste ausprägt und zuspitzt. Die herkömmliche Logik erklärt: „Alles ist mit sich identisch, oder Nichts widerspricht sich“; dagegen die spekulative Logik: Nichts ist sich selbst gleich, oder Alles widerspricht sich. Ohne den Widerspruch, diese Einheit entgegengesetzter Bestimmungen im Wesen der Dinge, gibt es kein Werden, keine Veränderung, keine Bewegung, kein Leben, keine Entwicklung, kein Selbstbewußtsein, keinen Geist usf. Diese Bedeutung des Widerspruchs als der Einheit entgegengesetzter Bestimmungen (coincidentia oppositorum) haben tiefe und kühne Denker, wie Heraklit von Ephesus, Nikolaus von Cusa, Giordano Bruno von Nola in vollem Maße geltend gemacht, während die Logik der Schule diese Einsicht nicht hat und das Gegenteil derselben behauptet. Hegel stimmt mit jenen Denkern überein und stellt die Geltung des Widerspruchs in den Mittelpunkt seiner Logik und ihrer Methode. „Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch, und es ist lächerlich zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken.“[2]

Es gibt einen notwendigen und einen unmöglichen Widerspruch; es ist deshalb zum Verständnis und zur richtigen Beurteilung der hegelschen Logik wichtig, die Lehre vom Widerspruch klarzustellen und nach beiden Seiten zu erleuchten. Der unmögliche Widerspruch

[1] Ebendas. Bd. IV. S. 55. — [2] Bd. VI. § 119. Zusatz 2. S. 242.

besteht darin, daß einem Begriffe ein widersprechendes Merkmal beigelegt wird, wodurch ein unmöglicher oder absurder Begriff entsteht, wie der gerade Kreisbogen, der viereckige Zirkel, das hölzerne Eisen usf. Dagegen der notwendige Widerspruch ist jene im Werden und in allen Arten des Werdens enthaltene Einheit von Sein und Nichtsein, welche einen der ersten Grundbegriffe der spekulativen Logik ausmacht.[1] Ohne diesen Widerspruch gibt es keinen Prozeß, also auch keinen Weltprozeß. Darum sagt Hegel: „Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch". Man könnte diese beiden Arten des Widerspruchs kurz und treffend in folgender Weise bezeichnen und unterscheiden: der unmögliche Widerspruch ist, um in der Schulsprache der Logik zu reden, die «contradictio in adjecto», der notwendige Widerspruch, welcher die Welt bewegt, ist die contradictio in subjecto. Den Widerspruch in der Gestalt der contradictio in adjecto hat die Schullogik, von der auch der Ausdruck herrührt, allein im Auge und hält ihn für die einzige Form des Widerspruchs. Die Unmöglichkeit dieses Widerspruchs hat, wie Aristoteles bezeugt, auch Heraklit nicht geleugnet, während Hegel von einigen Beispielen jener undenkbaren Widersprüche mit Recht bemerkt, daß sie keineswegs so absurd sind, als man meint; es sind nicht die hölzernen Eisen, sondern die Beispiele, welche von geometrischen Begriffen handeln. „Ob nun gleich ein vieleckiger Zirkel und ein geradliniger Kreisbogen ebensosehr diesem Satze widerstreitet, so haben die Geometer doch kein Bedenken, den Kreis als ein Vieleck von geradlinigen Seiten zu betrachten und zu behandeln."[2] Es ist zu bemerken, daß in den angeführten Beispielen es sich nicht um Begriffe und deren widersprechende Merkmale (contradictio in adjecto) handelt, sondern um die Entstehung der Kurve aus der geraden Linie und des Kreises aus dem Polygon, also um Zustände des Werdens und des Überganges aus einem Größenzustande in einen anderen; hier aber herrscht der Widerspruch, welcher notwendiger- und einleuchtenderweise in allem Werden stattfindet, und den wir die contradictio in subjecto genannt haben.

III. Grund und Folge.

1. Der zureichende Grund.

Der Widerspruch, welcher in dem sich selbst Entgegengesetztsein, in „dem Unterschiede seiner von ihm selbst" besteht, muß sich auflösen:

[1] S. oben Buch II. Kap. XIII. S. 442. — [2] Bd. VI. § 119. S. 239 u. 240.

die Entgegensetzung geschieht, das sich selbst entgegengesetzte Wesen stößt sich von sich selbst ab und geht in zwei Bestimmungen auseinander, deren eine die setzende, die andere die dadurch gesetzte ist: jene ist der Grund, diese das Begründete oder die Folge. Es gibt nichts Unmittelbares; alles Dasein ist vermittelt und will als vermittelt, d. h. als begründet gedacht werden. Alles, was ist und geschieht, hat seinen zureichenden Grund. So lautet das letzte der sogenannten Denkgesetze (principium rationis sufficientis). Eigentlich ist es überflüssig zu sagen: „der zureichende Grund". Wenn der Grund zum Begründen nicht zureicht, so begründet er nicht und ist also kein Grund: daher muß die Bezeichnung „zureichend", wenn sie nicht pleonastisch sein will, mehr bedeuten, als der Begriff des Grundes besagt. Und so verhält es sich auch im Sinne Leibnizens, der das Denkgesetz in der genannten Formel ausgesprochen hat. Das bloße Begründen führt ins Endlose und kommt zu keinem endgültigen, vollendeten, wahrhaft zureichenden Grunde, der als solcher über den Mechanismus des bloßen Begründens hinausgeht. Dies war Leibnizens Idee. Nach ihm ist der zureichende Grund nicht der mechanische (das Warum des Warum), er liegt in der Reihe nicht der causae efficientes, sondern der causae finales: es ist der teleologische Grund, d. h. der Zweck und Endzweck, also in Ansehung alles dessen, was in der Welt ist und geschieht, der Wille der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit.[1]

In dem Verhältnis von Grund und Folge sind Identität und Unterschied als Momente enthalten. Grund und Folge sind identisch und haben denselben Inhalt. Grund und Folge sind verschieden: die von der Folge verschiedenen Gründe sind die Bedingungen und Umstände, aus deren vollständiger Vereinigung die Folge resultiert. Die Verschiedenheit entwickelt sich zum Gegensatz, die verschiedenen Gründe sind in Beziehung auf die Folge einander entgegengesetzt: die einen sprechen dafür, die anderen dawider. Das Begründen in diesen mannichfaltigen Richtungen des Erklärens, Bedingens, Darlegens und Beleuchtens der Gründe pro und contra bildet den Charakter desjenigen Denkens, welches man Räsonnement nennt, das allem Autoritätsglauben, der nicht nach Gründen fragt, zuwiderläuft und in der Geschichte der Philosophie durch das Zeitalter der Sophistik

[1] Bd. IV. Kap. III. S. 77—114. Anmerk. S. 74 u. 75. Vgl. Bd. VI. § 121. S. 246—248.

zur Erscheinung und Geltung kommt. Alles Räsonnement ist willkürlich, und es hängt von den subjektiven Meinungen, Schätzungen und Interessen ab, welche Gründe als gute und welche als schlechte gelten sollen. Es gibt nichts, was sich auf dem Wege des Räsonnements nicht begründen und beschönigen läßt. „In unserer reflexionsreichen und räsonnierenden Zeit muß es einer noch nicht weit gebracht haben, der nicht für alles, auch für das Schlechteste und Verkehrteste einen guten Grund anzugeben weiß. Alles, was in der Welt verdorben worden ist, das ist aus guten Gründen verdorben worden."[1]

2. Materie und Form.

Hegel unterscheidet in seiner großen Logik „den absoluten Grund", welcher der allgemeine Grund oder der Grund im Allgemeinen ist, „den bestimmten Grund" und „die Bedingung". Diese Arten des Grundes sind die Reflexionsbestimmungen oder die Seiten einer Beziehung, welche durch die zweite Seite erst vervollständigt und ergänzt wird. Das Grundthema ist die Beziehung von Grund und Folge. Die Folge ist durch den Grund gesetzt, sie ist das begründete und vermittelte Sein, also bestimmt und unterschieden: sie ist *wesentliche* Bestimmtheit oder *Form*. Was aber der Form korrespondiert, sich auf dieselbe bezieht und mit ihr zusammenhängt, ist der Grund als *Grundlage* oder Substrat, als *Materie* und als *Inhalt*: daher unterscheidet Hegel den absoluten Grund in diese drei Beziehungen: „Form und Wesen, Form und Materie, Form und Inhalt".[2]

Der Typus dieser Beziehungen ist das Verhältnis von Materie und Form. Alle wesentliche Bestimmtheit ist Form, „der Form gehört überhaupt alles *Bestimmte* an", allen Formbestimmungen liegt das Wesen als das unbestimmte und bestimmungsfähige Substrat zugrunde; und da es die einfache Einheit der Grundes und des Begründeten (Grund und Folge) ist, d. h. die Einheit des Unbestimmten und Bestimmten, so „kann nicht gefragt werden, wie *die Form zum Wesen hinzukomme*, denn sie ist nur das Scheinen desselben in sich selbst, die eigene ihm inwohnende Reflexion".[3]

Als das unbestimmte und bestimmungslose Substrat ist das Wesen die Materie, die formlose, formempfängliche, geformte

---

[1] Ebendas. § 121. Zusatz. S. 248 u. 249. Vgl. Bd. IV. S. 100.
[2] Bd. IV. Kap. III. Der Grund. S. 71—114. A. Der absolute Grund. S. 75—87. — [3] Ebendas. S. 77 u. 78.

Materie, denn es gibt keine absolut formlose Materie, außer in der Abstraktion, denn alle Materie, die wir empfinden, vorstellen, erkennen, mit einem Wort alle gegenständliche Materie ist gestaltet. So verhält sich der Marmorblock zu den Kunstformen, die aus ihm gemacht werden, wie Säulen und Statuen, zwar empfänglich, aber nur passiv; die Tätigkeit ist auf seiten der Form oder der künstlerischen Gestaltung, aber der Marmorblock ist nicht an sich formlos, sondern hat als Steinart seine bestimmte geologische Form. So enthält die Materie überhaupt eine in ihr verschlossene und angelegte Form, die sich herauszugestalten und zu entwickeln hat; die Materie ist die Form an sich, „diese ist ihre an sich seiende Bestimmung. Die Materie muß daher formiert werden, und die Form muß sich materialisieren, sich an der Materie die Identität mit sich oder das Bestehen geben".[1]

Ist aber die Form in der Materie enthalten und in ihr angelegt, so ist die Tätigkeit der Form zugleich die eigene Bewegung der Materie selbst, und es gilt nunmehr die Einheit von Materie und Form, welche Hegel mit dem Worte Inhalt bezeichnet: sie ist der Inhalt alles dessen, was ist und geschieht. Abgesehen von der in ihr verschlossenen Form, ist die Materie formlos, darum unterschiedslos und einig oder einheitlich, so daß alle Gestalten der Materie, alle formierten Stoffe, d. h. alle Dinge als Entwicklungsformen der einen Materie erscheinen. „Wir erhalten die eine Materie überhaupt, an welcher der Unterschied als derselben äußerlich, d. h. als bloße Form gesetzt ist. Die Auffassung der Dinge als sämtlich die eine und selbe Materie zur Grundlage habend und bloß äußerlich, ihrer Form nach verschieden, ist dem reflektierenden Bewußtsein sehr geläufig. Die Materie gilt hierbei als an sich durchaus unbestimmt, jedoch aller Bestimmung fähig und zugleich schlechthin permanent und in allem Wechsel und aller Veränderung sich selbst gleichbleibend."[2]

Den bestimmten Grund unterscheidet Hegel in den formellen und realen: in jenem haben Grund und Folge (Begründetes) denselben Inhalt, in diesem verschiedenen; er nennt die Gründe der ersten Art formell, weil sie in der Sache nichts leisten, sondern nur den Inhalt der Erscheinung oder des Begründeten verdoppeln; man

---

[1] Bd. IV. S. 81. Vgl. VI. § 128. Zusatz. S. 257 flgd.
[2] Bd. IV. S. 83. Bd. VI. § 128. Zusatz. S. 257.

verlangt, wenn man nach einem Grunde fragt, eine andere Inhaltsbestimmung, als diejenige ist, nach deren Grunde man fragt, und erhält dieselbe. In den physikalischen Wissenschaften wimmelt es von solchen Scheinerklärungen, von solchen Ätiologien, die im Grunde Tautologien sind, wie wenn die Zentralbewegung der Planeten durch die wechselseitige Anziehung der Sonne und Planeten, die Kristallisation durch ein entsprechendes Arrangement der Moleküle, die magnetischen und elektrischen Erscheinungen durch magnetische und elektrische Materien usf. erklärt werden. „Der Grund ist das, woraus das Dasein begriffen werden soll, umgekehrt aber wird von diesem auf ihn geschlossen und er aus dem Dasein begriffen." „Weil er nun durch dies Verfahren nach dem Phänomen eingerichtet ist, und seine Bestimmungen auf diesem beruhen, so fließt dieses freilich ganz glatt und mit günstigem Winde aus seinem Grunde aus. Aber die Erkenntnis ist hierdurch nicht vom Flecke gekommen, sie treibt sich in einem Unterschiede der Form herum, den dies Verfahren selbst umkehrt und aufhebt. Eine der Hauptschwierigkeiten, sich in die Wissenschaften einzustudieren, worin dies Verfahren herrschend ist, beruht deswegen auf dieser Verkehrtheit der Stellung, das als Grund vorauszuschicken, was in der Tat abgeleitet ist, und indem zu den Folgen fortgegangen wird, in ihnen in der Tat erst den Grund jener sein sollenden Gründe anzugeben."[1]

3. Die Existenz.

Die Vereinigung der formellen und realen Gründe gibt den vollständigen Grund, der vermöge seiner Bestimmtheit von anderen Gründen unterschieden ist, mit denen er zusammenhängt, von denen er abhängt. Diese Gründe des Grundes sind die Bedingungen, Umstände, Veranlassungen usf. Die Vereinigung von Bedingung und Grund macht erst die Identität oder das Ganze der Bedingungen, ohne welches nichts geschieht. Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden, wenn, wie die Schrift sagt, die Zeiten erfüllt sind, tritt die Sache hervor. Dieses vermittelte, begründete, aus dem Grunde herausgetretene Dasein ist, wie das Wort die Sache bezeichnet, die Existenz. Dasein und Existenz unterscheiden sich durch den Grund: jenes ist unmittelbar, diese begründet. In der Existenz tritt ans Licht, was im Schoße der Bedingungen und des Grundes verschlossen und verborgen war: daher ist die Existenz Erscheinung.[2]

[1] Bd. IV. Anmerk. S. 89—93. (S. 91 u. 92.) — [2] IV. S. 113.

Der Grund als solcher ist nicht produktiv, er bringt die Folge nicht hervor — hervorbringend ist erst der Zweck und der Begriff —, sondern die Folge geht aus ihm hervor, wenn die Totalität der Bedingungen vorhanden, der Zustand des Grundes reif und vollendet ist. Diese Vollendung ist es, die Hegel in Ansehung der Folge „das relativ Unbedingte", in Ansehung der Sache, die zur Erscheinung drängt, „das absolut Unbedingte" genannt hat.[1] Es muß von der Folge gesagt werden, daß sie nicht bloß ist und geschieht, sondern hervorgeht (existit), sie geschieht nicht bloß, sondern sie resultiert, sie folgt nicht bloß, sondern sie erfolgt. Die Erfolge, welche den Zustand der Dinge verändern, treten ein und hervor, wenn, um die frühere Kategorie wieder anzuwenden, das Maß der Gründe voll ist. Wie man sich auch zu den Erfolgen, welche die historischen Zustände umbilden, verhalten möge — erhebend und vergötternd von der einen Seite, verkleinernd und abschwächend von der anderen —, so bleibt ihre logische Bedeutung unantastbar: sie sind die großen Lehrmeister der Menschen und Dinge, sie machen erkennbar, d. h. sie offenbaren den bis dahin verhüllten und verborgenen Zustand der Welt, und, wie die Schrift sagt, die Dinge müssen offenbar werden, um gerichtet, d. h. erkannt und beurteilt zu werden.

Wir heben diese Punkte ausdrücklich hervor, um den Sinn und Geist der hegelschen Logik auf diesem ihrem Übergange von dem Wesen als Grund zur Existenz als Erscheinung unseren Lesern recht klar und deutlich einleuchten zu lassen.

Achtzehntes Kapitel.

Die Lehre vom Wesen. B. Die Erscheinung.[2]

I. Das Ding und seine Eigenschaften.

Das Existierende ist ein Ding. Wie sich das Daseiende oder das Etwas zum Dasein, so verhält sich das Existierende oder das Ding zur Existenz.[3] Das Etwas ist durch seine Bestimmtheit von

[1] Ebendas. C. Die Bedingung. S. 104—114.

[2] IV. Zweiter Abschn. Die Erscheinung. S. 174—177. Vgl. VI. B. Die Erscheinung. §§ 131—141. S. 260—281.

[3] S. oben Buch II. Kap. XIV. S. 451 flgd. Hegel. Bd. VI. § 123. S. 250. Es sei hier bemerkt, daß in der Lehre vom Wesen die große Logik den Abschnitt vom Dinge als den Anfang des zweiten Teils, die enzyklopädische dagegen als den Schluß des ersten behandelt hat.

Anderem unterschieden und auf Anderes bezogen, welches auch Etwas ist (Etwas und Anderes); das Fürsichseiende oder Eines ist durch seine Bestimmtheit von Anderem unterschieden und auf Anderes bezogen, deren jedes auch Eines ist (Eines und Vieles). Das Ding ist sowohl Etwas als auch Eines: daher sind notwendigerweise mehrere und viele Dinge, die sich voneinander unterscheiden, aufeinander beziehen und im wechselseitigen Zusammenhange stehen. „Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existierenden als in sich reflektierten, die zugleich ebensosehr in Anderes scheinen, relativ sind und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existierenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete."

Abgesehen von den Bestimmungen, die dem Dinge zukommen im Unterschiede von Anderem und in Beziehung auf Andere, ist der Begriff des Dinges ein leeres Abstraktum, welches Hegel Ding an sich nennt und mit dem kantischen Begriff des Dinges an sich vergleicht, der etwas ganz anderes bedeutet. Wie wenig das hegelsche Ding an sich mit dem kantischen gemein hat, zeigt sich in der Art und Weise, wie Hegel das seinige exemplifiziert. Der Mensch an sich ist das Kind in seiner Vernunftanlage und Bildungsfähigkeit, die Pflanze an sich ist der Keim, das Ding an sich das noch unbestimmte, durch seine Entwicklung näher zu bestimmende Ding. In diesem Sinne kann man freilich auch „von der Qualität an sich, von der Quantität an sich" reden, was dem Begriff des kantischen Dinges an sich, ebenso wie Kind und Keim, schnurstracks zuwiderläuft. „Das Ding an sich ist nichts anderes, als das ganz abstrakte und unbestimmte Ding überhaupt." „Alle Dinge sind zunächst an sich, allein es hat dabei nicht sein Bewenden, und so wie der Keim, welcher die Pflanze an sich ist, nur dies ist, sich zu entwickeln, so schreitet auch das Ding überhaupt über sein bloßes Ansich, als die abstrakte Reflexion in sich, dazu fort, sich auch als Reflexion in Anderes zu erweisen und so hat es Eigenschaften."[1]

Die Bestimmtheit eines Dinges besteht in seinen Beschaffenheiten, die sein Wesen und seinen Charakter ausmachen und als

[1] Bd. VI. § 174. Zusatz. S. 252 u. 253.

ihm gehörige und eigene nicht bloß Beschaffenheiten sind, sondern Eigenschaften. Wir sehen uns hier auf ein Thema zurückgewiesen, welches Hegel schon in der Phänomenologie ausgeführt hatte, in den Abschnitten vom wahrnehmenden Bewußtsein, vom Verstande und deren Gegenständen: nämlich Ding und Eigenschaften, Kraft und Äußerung, Gesetz und Erscheinung. Was dort Stufen des Bewußtseins oder notwendige Vorstellungsarten (Phänomene) waren, das sind hier Stufen der logischen Idee oder Kategorien.[1]

In dem Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften streitet die Einheit des Dinges mit der Vielheit der Eigenschaften; hieraus entsteht eine Denkschwierigkeit, die bis zum Widerspruch fortgeht. Um die Einheit des Dinges festzuhalten, werden die Eigenschaften als die Beziehungen des Dinges auf andere Dinge, insbesondere auf die menschlichen Sinne aufgefaßt, so daß das Ding an sich genommen eigenschaftslos ist, sinnlich genommen aber eine Vielheit sensibler Eigenschaften sichtbarer, hörbarer, riechbarer, schmeckbarer, fühlbarer Art usf. hat. Diese Eigenschaften oder Beziehungen kommen dem Dinge zu, es ist ihr Inhaber, es hat sie, das Verhältnis des Dinges zu seinen Eigenschaften ist das Haben. Das Etwas ist Beschaffenheit oder Qualität, das Ding dagegen als Träger oder Grundlage der Beschaffenheiten hat sie.

Da aber die Eigenschaften zum Wesen oder Charakter des Dinges gehören, so können sie nicht bloß seine äußeren Beziehungen sein, sondern müssen tiefer in das Ding eindringen und dessen Bestand ausmachen; es ist nicht genug oder vielmehr nicht sachgemäß zu sagen, daß das Ding seine Eigenschaften hat: es besteht aus ihnen, es ist nicht ihr Inhaber, sondern ihr Komplex. Daher müssen die Eigenschaften als die Materien oder Stoffe gefaßt werden, aus denen das Ding besteht. Die Dinge unterscheiden sich nach der Art ihrer Stoffe, nach deren Zahl und nach den Mengen ihrer Bestandteile. Wie sie als Inhaber ihrer Eigenschaften nur äußere Beziehungen in sich vereinigen, so sind sie als Komplexe ihrer Materien oder Stoffe nur deren äußere Vereinigung oder Sammlung, ein Zusammenhang, der in Wahrheit kein Zusammenhang ist. „Das Ding als dieses ist diese ihre bloß quantitative Beziehung, eine bloße Sammlung, das Auch derselben. Es besteht aus irgendeinem Quantum von einem Stoffe, auch aus dem eines anderen,

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. VI. S. 311—323.

auch anderen; dieser Zusammenhang, keinen Zusammenhang zu haben, macht allein das Ding aus."[1]

Wenn von der vorhandenen Sammlung gewisse Stoffe ausscheiden oder durch andere ersetzt werden oder neue hinzutreten, so hört das Ding auf, dieses zu sein, und wird ein anderes: darin besteht die Veränderlichkeit und Veränderung der Dinge. Das Ding als die äußere Vereinigung der Stoffe muß so gedacht werden, daß die kleinsten Teile des einen in den kleinsten Poren des anderen gelagert sind, wozu die Annahme der Atome und des Leeren, der Moleküle und der leeren Zwischenräume oder Poren erforderlich und dienlich ist. „Wie die Poren (von den Poren im Organischen, denen des Holzes, der Haut ist nicht die Rede, sondern von denen in den sogenannten Materien, wie im Färbestoff, Wärmestoff usf. oder in den Metallen, Krystallen u. dgl.) nicht in der Beobachtung ihre Bewährung haben, so ist auch die Materie selbst, ferner eine von ihr getrennte Form, zunächst das Ding und das Bestehen desselben aus Materien, oder daß es selbst besteht und nur Eigenschaften hat, Produkt des reflektierenden Verstandes, der, indem er beobachtet und das anzugeben vorgibt, was er beobachte, vielmehr eine Metaphysik hervorbringt, die nach allen Seiten Widerspruch ist, der ihm jedoch verborgen bleibt."[2]

Auf diese Weise können in einem Dinge beisammen sein chemische Stoffe, auch Wärmestoff (wie die damalige Physik noch sagte), auch sogenannte magnetische und elektrische Materien usf. Und wie die Physik zu den körperlichen Dingen, so verhält sich die Psychologie zur Seele, die als ein immaterielles, mit verschiedenen Eigenschaften und Kräften ausgerüstetes Ding gefaßt wird; diese Seelenkräfte verrichten jede ihr besonderes Geschäft und schließen einander aus, wie Gedächtnis, Einbildungskraft, Verstand, Wille usf.

Entweder also gilt das Ding als der Inhaber seiner Eigenschaften und diese als die Beziehungen, welche das Ding hat, oder es gilt als der Komplex seiner Eigenschaften und diese als die Materien, aus denen das Ding besteht. Im ersten Fall kommt die wesentliche Vielheit, im zweiten die wesentliche Einheit, welche beide zum Charakter des Dinges gehören, nicht zu ihrer Geltung. Eben darin besteht der Widerspruch im Begriffe des Dinges, eine jener Denkschwierigkeiten, die das metaphysische Denken von jeher be-

[1] Bd. IV. S. 133. — [2] Bd. VI. § 130. S. 259 u. 260.

schäftigt haben und auch in der nachkantischen Zeit von Herbart zu den fundamentalen Widersprüchen gerechnet worden ist, welche die Metaphysik zu bearbeiten und zu berichtigen habe.[1]

II. Erscheinung und Gesetz.

Wir sind genau in der Mitte des Systems. Die erste Hälfte ist von dem Begriffe des Seins bis zu dem des Dinges fortgeschritten; den in diesem Begriff enthaltenen und dargelegten Widerspruch vollständig aufzulösen, ist die Aufgabe der gesamten zweiten Hälfte. Die Auflösung geschieht durch den Begriff des Grundes, der das durchgängige Thema der ganzen folgenden Entwicklung ausmacht und mit jedem Schritte tiefer ergriffen wird. Alle folgenden Kategorien sind Entwicklungsformen des Grundes: das Gesetz, das Ganze, die Kraft, das Innere, die Wirksamkeit, die Notwendigkeit, die Ursache, der Zweck, der Endzweck.

Das Ding ist sowohl als wesentliche Einheit wie als wesentliche Vielheit zu fassen; es ist als wesentliche Einheit Grund, es ist als wesentliche Vielheit, als Dingheit mit ihren Eigenschaften, Materien und Veränderungen Erscheinung; der Grund, welcher die Erscheinung setzt und bestimmt, ist das Gesetz, wie auch der deutsche Ausdruck Gesetz diese Bestimmung enthält. Der Widerspruch, der im Begriffe des Dinges und seiner Eigenschaften liegt, findet seine nächste Auflösung in dem Begriff von Gesetz und Erscheinung.

Es gibt viele und mannichfaltige Dinge, ebenso gibt es auch viele und mannichfaltige Erscheinungen: in der Mannichfaltigkeit und im Wechsel der Erscheinungen ist das Gesetz das Konstante, Bleibende, mit sich Identische, wie z. B. das Gesetz des Falls in allen Erscheinungen fallender Körper. Das Gesetz ist die Einheit in der Erscheinung, es ist nicht jenseits der Erscheinung, sondern in derselben unmittelbar gegenwärtig und macht deren wesentlichen Inhalt; jedes Gesetz hat seinen bestimmten Inhalt, wodurch es sich von anderen Gesetzen unterscheidet: daher gibt es viele Gesetze, wie es viele Erscheinungen gibt, ein Reich der Gesetze gegenüber dem Reich der Erscheinungen, „das Reich der Gesetze ist das ruhige Abbild der existierenden oder erscheinenden Welt". Beide Reiche haben denselben wesentlichen Inhalt, aber die Erscheinung enthält noch mehr, nämlich den unwesentlichen Inhalt ihres unmittelbaren

[1] S. meine Logik und Metaphysik. Buch I. § 62. S. 117—120.

Seins. „Die Erscheinung ist eine Menge näherer Bestimmungen, die dem Diesen oder dem Konkreten angehören und nicht im Gesetze enthalten, sondern durch ein Anderes bestimmt sind."[1]

Wir unterscheiden demnach die Welt der Gesetze und die der Erscheinungen: jene ist die wesentliche Welt, diese die erscheinende; die wesentliche Welt ist der Grund der erscheinenden, der setzende und bestimmte Grund. Aber kraft des Zusammenhangs, der die Dinge verknüpft, haben die erscheinenden Dinge ihre Gründe und Bedingungen in anderen erscheinenden Dingen, welche Art der Begründung auch zu den Notwendigkeiten gehört, die den Charakter der Gesetze haben. „Das, was vorher Gesetz war, ist daher nicht mehr nur Eine Seite des Ganzen, dessen andere die Erscheinung als solche war, sondern ist selbst das Ganze. Sie ist die wesentliche Totalität der Erscheinung, so daß sie nun auch das Moment der Unwesentlichkeit, das noch dieser zukam, enthält." „Das Reich der Gesetze enthält nur den einfachen, wandellosen, aber verschiedenen Inhalt der existierenden Welt. Indem es nun aber die totale Reflexion von dieser ist, enthält es auch das Moment ihrer wesenlosen Mannichfaltigkeit."[2]

Das Reich der Gesetze verhält sich zum Reiche der Erscheinungen, wie das Gesetz zur Erscheinung. Hegel unterscheidet die beiden Reiche als solche, die wesentlich denselben Inhalt haben, er bezeichnet das Reich der Gesetze als „die an und für sich seiende", das der Erscheinungen als „die erscheinende Welt", jene sei „die übersinnliche", diese „die sinnliche Welt", beide seien als solche einander entgegengesetzt, jede „die verkehrte" der anderen, so daß alle Verhältnisse in der einen die umgekehrten sind in der anderen, sowohl die physischen als die sittlichen Verhältnisse: was in der einen Welt positiv sei, das sei in der anderen negativ und umgekehrt; was aber in der einen böse und unglücklich sei, das sei in der anderen gut und glücklich und umgekehrt.

Das Gesetz bleibt, während die Erscheinungen wechseln; es ist das Bleibende im Wechsel der Dinge, daher nennt es Hegel auch die Grundlage der Erscheinungswelt, wie man ein Staatsgrundgesetz die Grundlage nennen darf, auf welcher das Staatsgebäude ruht; das Gesetz ist die Einheit oder Identität in der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen: es ist die Einheit in der Vielheit, (nicht die nu-

[1] Bd. IV. S. 145 u. 146. Vgl. oben S. 319—321.
[2] Bd. IV. S. 148—151.

merische sondern) die *wesentliche* Einheit in der wesentlichen Vielheit. Da diese beiden Seiten notwendig zu unterscheiden, wie aufeinander zu beziehen sind, so bilden sie ein Verhältnis, und zwar, da es sich um das Wesen der Dinge handelt, „*das wesentliche Verhältnis*", dessen Formen schon die Art und Weise darstellen, wie Wesen und Erscheinung zu vereinigen sind; daher vollenden diese Formen die Kategorien der Erscheinung und bilden den Übergang zu den Kategorien der Wirklichkeit, welche die Einheit des Wesens und der Erscheinung ausmacht.[1]

III. Das wesentliche Verhältnis.

1. Das Verhältnis des Ganzen und der Teile.

Die erste, darum unmittelbare und äußerliche Art, das wesentliche Verhältnis zu fassen, besteht darin, daß die Vielheit als in der Einheit enthalten, d. h. als deren Teile und diese als das Ganze begriffen wird. Das wesentliche Verhältnis erscheint als das Verhältnis des Ganzen und der Teile. Das Verhältnis ist *wesentlich*: keine Seite kann ohne die andere gedacht werden, es gibt kein Ganzes ohne Teile und keine Teile ohne Ganzes. Jede Seite setzt die andere voraus: das Ganze setzt die Teile voraus und ebenso umgekehrt.

Nach der einen Auffassung ist das Ganze vor den Teilen, nach der anderen verhält es sich umgekehrt: die Teile sind vor dem Ganzen. Dort gehen die Teile aus dem Ganzen hervor, hier das Ganze aus den Teilen. Wird das Verhältnis des Ganzen und der Teile auf den Staat und die Individuen angewendet, so könnte man die beiden antinomischen Sätze durch die antike und die neuere Staatslehre sehr gut exemplifizieren. Gilt der Staat als Vaterland, so werden die Einzelnen in und aus ihm geboren: er ist das Ganze, das den Teilen vorhergeht, wie Plato und Aristoteles den Staat betrachtet haben (τὸ ὅλον πρότερον τῶν μερῶν). Gilt der Staat als Notstaat, als Sicherheitsanstalt, so gehen ihm die Individuen voraus und machen den Staat durch den Vertrag. Jenes ist die *organische*, dieses die *mechanische* Staatsidee. Ein Ganzes, welches sich gliedert,

[1] Bd. IV. B. Die erscheinende und die an sich seiende Welt. S. 48—153. C. Auflösung der Erscheinung. S. 153—155. Vgl. Bd. VI. B. Die Erscheinung. §§ 131—134. S. 260—267. — Das Verhältnis von Gesetz und Erscheinung, welches die große Logik in ausführlicher, äußerst schwieriger und dunkler Weise darstellt (S. 139—155), behandelt die enzyklopädische Logik so gut wie gar nicht und bringt statt dessen das Verhältnis von „Inhalt und Form" (S. 263—266), wodurch der Gang der Kategorien einige wichtige Bestimmungen einbüßt.

ist weit mehr und steht weit höher als ein Ganzes, welches Teile hat oder geteilt ist; daher ist das Verhältnis des Ganzen und der Teile noch zu niedrig und unentwickelt, um den Begriff des Lebens zu fassen.

Da beide Seiten sich gegenseitig voraussetzen und bedingen, so ist jede der anderen gegenüber sowohl selbständig als abhängig. „Dies Verhältnis enthält somit die Selbständigkeit der Seiten, und ebensosehr ihr Aufgehobensein, und beides schlechthin in einer Beziehung. Das Ganze ist das Selbständige, die Teile sind nur Momente dieser Einheit; aber ebensosehr sind sie auch das Selbständige, und ihre reflektierende Einheit nur ein Moment; und jedes ist in seiner Selbständigkeit schlechthin das Relative eines anderen. Dies Verhältnis ist daher der unmittelbare Widerspruch an ihm selbst und hebt sich auf."[1]

Wie jeder Widerspruch, wenn er ungelöst bleibt, in den endlosen Progreß gerät, so auch dieser; er besteht in der relativen Selbständigkeit der Teile, d. h. darin, daß jeder Teil wieder als ein Ganzes gilt, welches Teile hat, deren jeder wieder als ein Ganzes zu nehmen ist, welches Teile hat, usf. ins Endlose. Die endlose Teilbarkeit der Materie, diese zweite kantische Antinomie, die schon oben in Rede stand, als es sich um den Begriff der Quantität und deren beide Momente, Kontinuität und Diskretion, handelte, tritt uns hier von neuem entgegen.[2] „Weil das Ganze nicht das Selbständige ist, ist der Teil das Selbständige; aber weil er nur ohne das Ganze selbständig ist, so ist er selbständig nicht als Teil, sondern vielmehr als Ganzes. Die Unendlichkeit des Progresses, der entsteht, ist die Unfähigkeit, die beiden Gedanken zusammenzubringen, welche diese Vermittelung enthält, daß nämlich jede der beiden Bestimmungen durch ihre Selbständigkeit und Trennung von den andern in Unselbständigkeit und in die andere übergeht.[3]

2. Das Verhältnis der Kraft und ihre Äußerung.

Der Widerspruch liegt in der relativen Selbständigkeit der Teile oder, was dasselbe heißt, in der Fassung des Ganzen als eines „toten mechanischen Aggregats". Die Auflösung dieses Widerspruchs besteht in der Aufhebung jener Selbständigkeit oder in der Fassung des Ganzen als einer Einheit, welche die Selbständigkeit der Teile negiert,

[1] Bd. IV. S. 159. — [2] Ebendas. Anmerk. S. 163—164. Vgl. oben Buch II. Kap. XV. S. 463. — [3] Hegel. IV. S. 164.

also, wie Hegel sagt, als deren „negative Einheit". Das Ganze ist demnach so zu begreifen, daß es die Teile nicht als gegeben hat, sondern daß es dieselben macht, indem es nicht geteilt ist, sondern sich teilt und differenziert; daß es die Teile nicht bloß enthält, sondern auch zusammenfaßt und zusammenhält: es ist, kurz gesagt, nicht mechanisch, sondern energisch; es ist Energie oder Kraft, deren Korrelatum die Äußerung ist. Der Begriff des Ganzen und der Teile erhebt sich in den Begriff der Kraft und ihrer Äußerung: die zweite und höhere Form des wesentlichen Verhältnisses. Von der mechanischen Erklärungsart der Erscheinungswelt wird fortgeschritten zur dynamischen.

Die Kraft ist nicht zu denken ohne einen Träger, d. i. ein Substrat oder eine Materie, der sie zukommt und inwohnt, wie die magnetische Kraft dem Eisen, die elektrische dem Bernstein usf. Wegen dieser ihrer Zusammengehörigkeit sind Kraft und Materie Wechselbegriffe, man redet bald von der magnetischen und elektrischen Kraft, bald von der magnetischen und elektrischen Materie. So wird auch statt der Anziehungskraft der Materie oder Masse ein feiner Äther angenommen, der alles zusammenhält.[1]

Die Kraft als Eigenschaft eines Dinges oder einer Materie befindet sich im Zustande der Ruhe; in ihrem Wesen liegt aber, daß sie tätig ist, daher muß sie aus dem Zustande der Ruhe in den der Tätigkeit übergehen, was nur dadurch geschehen kann, daß sie zur Tätigkeit erregt oder sollizitiert wird, sie muß einen Anstoß empfangen, der auf sie nur von einer anderen Kraft ausgeübt werden kann. Kraft setzt Kraft voraus. „Die Tätigkeit der Kraft ist durch sich selbst als durch das sich Andere, durch eine Kraft bedingt."[2]

Beide Kräfte verhalten sich so zueinander, daß die eine sollizitiert ist, die andere sollizitiert wird; jene gibt den erregenden Anstoß, diese empfängt ihn. Aber dieser Anstoß kann nicht geschehen, ohne daß die sollizitierende Kraft sich äußert und in Tätigkeit tritt; wozu sie selbst sollizitiert sein will. Wie das Ganze und die Teile einander wechselseitig bedingen, so müssen die Kräfte sich wechselseitig erregen oder sollizitieren. Jede Kraft will von außen erregt sein, sie ruft den Anstoß, der ihre Tätigkeit weckt und erregt, selbst hervor; ihr Sollizitiertwerden ist ihre eigene Tätigkeit und Äußerung.

---

[1] Ebendas. B. Das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung. a. Das Bedingtsein der Kraft. S. 164—167. — [2] Ebendas. S. 167.

„Daß sie sollizitiert wird, ist daher ihr eigenes Tun, oder es ist durch sie selbst bestimmt, daß die andere Kraft eine andere überhaupt und die sollizitierende ist.“ „Oder sie ist sollizitierend nur insofern, als sie dazu sollizitiert wird, sollizitierend zu sein.“ „So ist also dies, daß auf die Kraft ein Anstoß durch eine andere Kraft geschieht, daß sie sich insofern passiv verhält, aber hinwieder von dieser Passivität in die Aktivität übergeht, — der Rückgang der Kraft in sie selbst. Sie äußert sich.“ „Der Anstoß, wodurch sie zur Tätigkeit sollizitiert wird, ist ihr eigenes Sollizitieren; die Äußerlichkeit, welche an sie kommt, ist kein Unmittelbares, sondern ein durch sie Vermitteltes; so wie ihre eigene wesentliche Identität mit sich, nicht unmittelbar, sondern durch ihre Negation vermittelt ist; oder die Kraft äußert dies, daß ihre Äußerlichkeit identisch ist mit ihrer Innerlichkeit.“[1]

Der Gedanke Hegels ist tief und richtig. Die äußeren Eindrücke, wodurch z. B. die menschlichen Geisteskräfte, insbesondere die genialen, geweckt und erregt werden, sind durch deren Art und Richtung bedingt, sie sind deshalb die eigensten Äußerungen dieser Kräfte und eben deshalb so interessant und erleuchtend.

Weil es im Wesen der Kraft liegt, daß sie sollizitiert oder von außen erregt werden muß, so wirkt sie noch nicht aus und mit voller Freiheit, noch nicht selbstbestimmend und zwecktätig, sondern blind, weshalb es falsch ist, die Kräfte auf eine Urkraft zurückführen oder das Urwesen als Kraft begreifen zu wollen; hieraus entsteht „eine Verwirrung, an der Herders Gott vornehmlich leidet“.[2]

3. Das Verhältnis des Äußeren und Inneren.

Die Kraft, was sowohl ihre Sollizitation (Erregungszustand) als ihre Tätigkeit betrifft, äußert sich und nur sich, ihre Äußerung ist sie selbst, ihr Äußeres ist ihr Inneres und umgekehrt und beide bilden eine „gediegene Einheit“, eine völlige Identität; sie sind nicht mehr Seiten eines Verhältnisses, sondern ein und dasselbe Wesen, weshalb sich mit diesem Begriff die Formen des wesentlichen Verhältnisses vollenden und aufheben und damit die Kategorien der Erscheinung überhaupt.

Nichts ist beliebter und populärer, nichts aber auch unrichtiger

[1] Ebendas. IV. b. Die Sollizitation der Kraft. c. Die Unendlichkeit der Kraft. S. 168—171. Vgl. über das wesentliche Verhältnis Bd. VI. §§ 135 bis 136. S. 267—275. — [2] Ebendas. § 136. S. 270. Zusatz 1. S. 271 u. 272.

und verkehrter als Inneres und Äußeres einander entgegenzusetzen. Etwas ganz Anderes sei das Innere, etwas ganz Anderes das Äußere. Gerade die Entgegensetzung verkehrt jeden der beiden Begriffe in sein Gegenteil. Was bloß innerlich sein soll, ist ebendeshalb bloß äußerlich und umgekehrt. So sind Gedanken, die bloß innerlich sind und sein wollen, die man gar nicht äußern und aussprechen kann, offenbar höchst unentwickelte, undurchdrungene, nur äußerlich angenommene Vorstellungen ohne allen Wert und Inhalt. Ebenso sind Gesinnungen, die nur innerlich sind und bleiben, sich gar nicht in Handlung und Charakter äußern und darstellen, offenbar nur äußerlich, nichts als leeres Getue und Gerede. Wovon das Herz voll ist, davon geht der Mund über. Was man wahrhaft inwendig weiß, das weiß man auswendig, «par cœur», wie die französische Sprache vortrefflich sagt.[1]

Ganz in diesem Sinne heißt es in Hegels Logik: „So ist etwas, das nur erst ein *Inneres* ist, eben darum *nur* ein Äußeres. Oder umgekehrt, etwas, das nur ein *Äußeres* ist, ist eben darum nur ein Inneres." Dies zeigt sich sogar in der Methode der Entwicklung selbst. Solange die Begriffe noch in der Tiefe liegen, noch nicht in der adäquaten Form entwickelt und ausgeprägt sind, sind sie nur erst innerlich und erscheinen ebendeshalb zunächst in der alleräußerlichsten Form, wie man z. B. den Begriff des Wesens zunächst als einen äußeren Inbegriff gewisser gleichartiger Erscheinungen faßt und von Schulwesen, Zeitungswesen usf. redet.[2]

Nirgends aber ist das wahre Verhältnis des Inneren und Äußeren, nämlich ihre völlige Identität, so einleuchtend, wie in den Formen und Gestalten der Natur, die, was sie ist und vermag, offen darlegt und zur Schau trägt, und gar nicht imstande ist, etwas zu verheimlichen und zurückzuhalten. Darum ist auch die Entgegensetzung des Innern und Äußern nirgends so unzutreffend und verkehrt als in ihrer Anwendung auf die Natur, wie es A. von Haller in einem seiner frühesten Gedichte in jenen vielgepriesenen und wiederholten Versen versucht hat:

„Ins Inn're der Natur
Dringt kein erschaffner Geist,
Zu glücklich, wann sie noch die äuß're Schale weist."

(Hegel zitiert, wie es ihm häufig begegnet, ungenau und unrichtig:

[1] S. meine Logik und Metaphysik. Buch II. § 131. S. 334—337.
[2] Hegel. IV. S. 172. Anmerk. S. 174—176.

„Zu glücklich, wenn er nur die äußere Schale weist".) Auch Nicolai hat die angeführten Verse als „einen unbestrittenen und unbestreitbaren Ausspruch des philosophischen Dichters" hochgepriesen. Dagegen hat sie Goethe aus innerster Herzensüberzeugung völlig verworfen. Sein dichterischer Gegenwurf im 3. Heft der Morphologie (1820), nicht ohne Seitenblick auf den Bewunderer lautet:

„Ins Innre der Natur —"
O du Philister! —
„Dringt kein erschaffner Geist."
Mich und Geschwister
Mögt ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern;
Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
„Glückselig, wem sie nur
„Die äußre Schale weist!"
Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen
Und fluche drauf, aber verstohlen;
Sage mir tausend tausend Male,
Alles gibt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male;
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist.

In der Sammlung der Gedichte steht dieses unter der Überschrift: „Allerdings. Dem Physiker" in der Gruppe von „Gott und Welt". Es kam unserem Philosophen in seiner Logik an der Stelle, wo wir sind, im Hinblick auf das Verhältnis des Inneren und Äußeren wie gerufen, er führte die hallerschen Verse an und dagegen die goetheschen Worte: „Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen. Und fluche drauf, aber verstohlen, — Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einem Male" usf. Natürlich konnte diese Anführung erst in der zweiten Auflage der enzyklopädischen Logik stattfinden.[1]

Diese Worte enthalten so sehr Goethes Herzensmeinung, daß er sie als sein „Ultimatum" wiederholt und bekräftigt hat:

Und so sag' ich zum letzten Male:
Natur hat weder Kern
Noch Schale;
Du prüfe dich nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist!

In seiner Anschauung von der Entstehung und Entwicklung der organischen Gebilde kommt die Frage nach dem Verhältnis des

[1] Bd. VI. § 140. S. 276. Anmerk.

Inneren und Äußeren in ihrer eigentlichen und vornehmlichsten Bedeutung zur Sprache. Bekanntlich hat Goethe seine morphologischen Ideen auch in zwei Gedichten dargestellt, die zu der oben genannten Gruppe gehören: „Die Metamorphose der Pflanzen" und „Metamorphose der Tiere". Auf das erste Gedicht folgt ein Nachspruch, ein „Epirrhema", welches in der bündigsten und kürzesten Weise jenes Verhältnis faßt und feststellt und von Hegel gewiß angeführt worden wäre, wenn er es gekannt hätte:

Müsset im Naturbetrachten
Immer Eins wie Alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;
Denn was innen, das ist außen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.[1]

Wir kehren zu den dialektischen Ausführungen Hegels zurück, nachdem deren letztes Ergebnis eine so entschiedene und so wörtliche Bestätigung durch die Aussprüche Goethes erhalten hat. Inneres und Äußeres sind nicht mehr Seiten eines Verhältnisses, sondern Momente eines und desselben Wesens; ihr Verhältnis ist ihre Einheit oder Identität: damit ist das wesentliche Verhältnis vollendet und aufgehoben.

Diese völlige Identität des Inneren und Äußeren heißt *sich äußern*, sich vollkommen äußern, alles Innere in Äußeres verwandeln, „denn was innen ist, ist außen", d. h. sich offenbaren oder wirken. Das Wesen scheint, es erscheint, es offenbart sich: es ist wirklich. Damit eröffnet sich der Blick in eine neue Gruppe der Kategorien, die dritte und letzte in der Lehre vom Wesen. „Seine Äußerlichkeit ist die Äußerung dessen, was es an sich ist; und indem so sein Inhalt und seine Form schlechthin identisch sind, so ist es nichts an und für sich *als dies, sich zu äußern*. Es ist das Offenbaren seines Wesens, so daß dies Wesen eben nur darin besteht, das sich Offenbarende zu sein. Das wesentliche Verhältnis hat sich in dieser Identität der Erscheinung mit dem Inneren oder dem Wesen zur *Wirklichkeit* bestimmt."[2]

[1] Über diese drei Gedichte, „Allerdings", „Ultimatum" und „Epirrhema", vgl. Goethes Werke (Ausgabe Hempel). Bd. XXXIII. S. 123 flgd. S. 492. Nr. 33. (In dem 3. Heft zur Morphologie steht das Gedicht unter dem Titel: „Freundlicher Zuruf".) Bd. II. S. 230 u. 237.

[2] Hegel. Bd. IV. S. 177. Vgl. Bd. VI. § 141. S. 281.

Neunzehntes Kapitel.

Die Lehre vom Wesen. C. Die Wirklichkeit.

I. Das wahrhaft Wirkliche. Das Absolute.

Die Wirklichkeit ist von den Begriffen des Seins und Daseins, der Existenz und Erscheinung wohl zu unterscheiden: das Dasein ist das bestimmte Sein, die Existenz ist das begründete Dasein, die Erscheinung ist die wesentliche (Wesen offenbarende) Existenz; die Wirklichkeit will als Wirksamkeit, nicht als tote, sondern als tätige Wirklichkeit, als Wirken gefaßt sein, gleichbedeutend mit dem, was die Alten das wahrhaft Wirkliche oder das wahrhaft Seiende (τὸ ὄντως ὄν) genannt haben. Nach der Grundidee der hegelschen Lehre ist die Vernunft das absolut wirksame Weltprinzip, daher wird die Wirklichkeit (Wirksamkeit) gleichgesetzt der Vernunft, und es folgt die Erklärung: „was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich“. Wir sind diesem Satze schon biographisch in der Vorrede zur Rechtsphilosophie begegnet[1], er wurzelt in der Logik an der Stelle, wo wir uns befinden. Daher hat Hegel die Wirklichkeit hier gleich gesetzt dem Absoluten, und man möge es wohl beachten, daß in seiner Lehre nicht ohne weiteres das Absolute und Gott als Wechselbegriffe zu behandeln sind.[2]

Indessen dient an unserer Stelle das Absolute weniger zum Fortgang der Kategorien, als vielmehr zu einer Digression in die Gebiete des Spinozismus, der orientalischen Emanationslehre und der leibnizischen Philosophie, um zu zeigen, wie wenig diese Systeme, namentlich die beiden ersten, dem Begriffe des Absoluten, der ihr Thema ausmacht, entsprechen, und wie unrichtig sie denselben auslegen. Denn was dem All-Einen in der Lehre Spinozas wie in dem der Emanationssysteme, was sowohl der spinozistischen Substanz, die alles in sich faßt, als dem Urlicht, von dem alles in abnehmender Vollkommenheit und zunehmender Dunkelheit ausströmt, mangelt, ist „die Reflexion in sich“, die Rückkehr zu sich selbst, d. i. die Individualität, die Persönlichkeit, der Geist, wodurch sich das Absolute vollendet, d. h. zu dem macht, was es ist. Nach dem Grundsatze Spinozas ist jede Determination eine Verneinung: daher können

[1] Vgl. oben Buch I. Kap. XI. S. 145 flgd. — [2] Hegel. IV. Abschn. III. Die Wirklichkeit. Kap. I. Das Absolute. S. 178—193.

die näheren Bestimmungen der Substanz, die zahllosen Attribute, deren jedes unendliche Realität ausdrückt, die beiden bestimmten Attribute des Denkens und der Ausdehnung, zuletzt die endlichen Bestimmtheiten oder die Modi nicht aus der Substanz selbst stammen, sondern müssen ihr durch die äußere Reflexion zugeschrieben werden, was dem Begriffe des Absoluten widerstreitet.

Darin steht die leibnizische Substanz als Monade höher wie die spinozistische und dieser entgegen: daß sie sich auf das Prinzip der Individuation gründet und „den Mangel der Reflexion in sich, den die spinozistische Auslegung des Absoluten wie die Emanationslehre an ihr hat, ergänzt". Der Mangel aber der Monade besteht darin, daß ihre Beschränkung oder ihre Grenze „notwendig nicht in die sich selbst setzende oder vorstellende Monade, sondern in ihr Ansichsein fällt", „eine Prädestination, welche durch ein anderes Wesen, als sie ist, gesetzt wird".[1]

Diese Episode vom „Absoluten" ist in der enzyklopädischen Logik weggeblieben. Hier wird jene Einheit der Vernunft oder Idee und der Wirklichkeit einleuchtend behandelt, und es wird gezeigt, daß der beliebte und populäre Gegensatz beider auf einer gedankenlosen und falschen Vorstellung sowohl von der Idee als von der Wirklichkeit beruhe, und daß hieraus auch die landläufige und falsche Ansicht von dem Gegensatz der platonischen und aristotelischen Philosophie folge.[2]

II. Die innere und äußere Wirklichkeit.

1. Das Reich der Möglichkeit.

Die Wirklichkeit als die Einheit des Inneren und Äußeren schließt diese beiden Momente in sich und unterscheidet sich demgemäß in die innere und äußere Wirklichkeit. Die Wirklichkeit als Wirksamkeit schließt das wirksame Vermögen und die dadurch bewirkte äußere Tatsächlichkeit in sich und unterscheidet sich demgemäß in potentielle Wirklichkeit und äußere Tatsächlichkeit. Die innere oder potentielle Wirklichkeit ist die Möglichkeit. Die Wirklichkeit umfaßt alles, was existiert, die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge. Abgesehen von der Verschiedenheit der Existenzen und Dinge, erscheint die Möglichkeit unter dem Gesichtspunkt der bloßen Identität: alles ist möglich, was mit sich identisch ist oder sich nicht widerspricht,

[1] Ebendas. Bd. IV. Dritter Abschn. Die Wirklichkeit. Kap. I. Das Absolute. S. 178—193. (S. 191.)

[2] Bd. VI. C. Die Wirklichkeit. § 142. Zus. S. 281—284.

d. i. das Denkbare, und alles ist denkbar, was nicht gerade ein eisernes Holz ist, alles, auch das Absurdeste. Es ist ja denkbar, daß der Mond heute auf die Erde, die Erde in die Sonne fällt, daß der Sultan sich bekehrt, Christ, Priester, Papst wird, und was dergleichen Absurditäten mehr sind. In dieser Art Denkbarkeit, d. i. der formellen Widerspruchslosigkeit, besteht die „abstrakte" oder formelle Möglichkeit: das Reich der zahllosen, nichtssagenden, hohlen Möglichkeitben.[1]

Sobald aber der Begriff der Möglichkeit mit den gegebenen Existenzen, mit der Lage der Dinge, mit den Bedingungen und Umständen verglichen wird, die das Reich der Wirklichkeit darbietet, so ist es mit dem Reich jener zahllosen Möglichkeiten zu Ende, und es entsteht der Begriff der bestimmten oder „realen Möglichkeit", die ihre verschiedenen Fälle hat. Die Verschiedenheit geht in den Gegensatz über. Es gibt auch entgegengesetzte Möglichkeiten, Gegenmöglichkeiten, von denen die eine die andere aufhebt. So lange etwas nur möglich ist, ist auch sein Gegenteil möglich. Die Möglichkeit besteht im Seinkönnen, auch Nichtseinkönnen, auch Andersseinkönnen.

Wenn alle Gegenmöglichkeiten ausgeschlossen sind, so ist der Kreis der Bedingungen erfüllt, und die Sache tritt ins Leben, die, einmal geschehen, nicht mehr anders sein kann, als sie ist; es ist zu Ende mit dem Seinkönnen, auch Nichtseinkönnen, auch Andersseinkönnen. Das Geschehene und Wirkliche hat den Charakter des Nichtanderssseinkönnens. Darin besteht der Begriff der Notwendigkeit, d. i. die entwickelte Wirklichkeit oder die Einheit der realen Möglichkeit und der Wirklichkeit.

2. Das Reich des Zufalls.

Der Zufall gehört in das Gebiet der äußeren Wirklichkeit, er spielt auf der Oberfläche der Dinge, die äußerlich sich aufeinander beziehen und einwirken, von denen eines dem anderen von außen begegnet, zustößt und gleichsam zufällt (accidit): eben darin besteht die Zufälligkeit. In der Äußerlichkeit, die zum Wesen der Wirklichkeit gehört, denn diese ist die Einheit des Inneren und Äußeren, liegt die Möglichkeit des Zufalls und des zufälligen Geschehens. Ein solches Geschehen hat keinen inneren Grund: darum ist der Zufall grundlos. Da aber nichts ohne Grund geschieht, so hat

[1] Bd. IV. Dritter Abschn. Kap. II. A. S. 195—200. B. S. 200—206. Bd. VI. § 143. Zus. S. 284—287.

auch jeder Zufall seinen Grund. Er folgt nicht aus dem Zusammenhang der Dinge, — der Zufall ist zusammenhangslos und darum gesetzlos, es gibt keine Gesetze des Zufalls; — sondern es ist das äußere Zusammentreffen der Umstände, woraus der Zufall erfolgt, weshalb derselbe den Charakter eines einzelnen Faktums hat und behält; weshalb auch jedes Faktum — denn jedes ist eine einzelne, aus den Umständen entsprungene Tatsache — eine Seite der Zufälligkeit hat und behält. Ausdrücklich hat Hegel davor gewarnt, was in seiner Schule nicht genug beherzigt worden ist: daß man diese Seite der Zufälligkeit in den einzelnen Begebenheiten der Welt nicht verkennen und denselben durch sophistische Deduktionen den Schein der Notwendigkeit verleihen möge, als ob sie in allen Einzelnheiten nicht anders als so hätten geschehen können.[1]

Was in den Begebenheiten der Zufall, das ist im Gebiete des menschlichen Wollens und Handelns die Willkür: sie ist der Zufall des Wollens, ebenso grundlos, ebenso nur äußerlich begründet, ebenso zusammenhangslos und gesetzlos, darum so wenig der Freiheit gemäß, daß sie ihr vielmehr auf das äußerste widerstreitet.[2]

3. Die Notwendigkeit.

Die Notwendigkeit ist als die Einheit der (realen) Möglichkeit und Wirklichkeit erklärt worden. Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden, alles Nichtseinkönnen und Anderssseinkönnen ist ausgeschlossen: es ist, wie es ist, und so ist es notwendig.

Aber die Notwendigkeit gilt nicht bloß von dem, was geschehen ist, sondern im eigentlichen und eminenten Sinne des Worts von allem, was zu geschehen hat. Notwendig ist etwas nicht bloß, wie es ist, sondern weil es ist. Es ist, weil es ist; es ist durch sich selbst, nur durch sich: darin besteht der Charakter der Notwendigkeit. Was notwendig ist, das ist, wie sich von selbst versteht, auch begründet und vermittelt. Wenn es aber nur durch Anderes und Äußeres begründet ist, so ist es nicht notwendig, sondern zufällig oder nur bedingungsweise notwendig. Alles Zufällige ist dem Notwendigen gegenüber nichtig und bestimmt, von demselben überwunden und beherrscht zu werden.

Daher kann das Notwendige als solches nicht von jenen Bedingungen und Umständen, aus denen die Sache notwendigerweise

[1] Bd. IV. A. Zufälligkeit. S. 195 flgd. VI. § 144 u. 145. Zus. S. 287—291.
[2] Ebendas. S. 288 flgd.

herVorging, abhängig sein. Vielmehr verhält es sich umgekehrt. Es ist die notwendige Sache selbst, welche jenen vollständigen Kreis von Bedingungen, unter und aus welchen die reale Möglichkeit sich verwirklicht, setzt, nämlich voraussetzt, die zerstreuten Umstände sammelt und in eine solche Zusammenwirkung bringt, daß etwas ganz Anderes, als darin enthalten war, daraus hervorgeht. Die notwendige Sache ist daher als schlechthin unbedingt zu fassen, nicht bedingt durch anderes, sondern nur durch sich selbst.

Die unbedingte oder absolute Sache ist Macht, noch nicht Zweck und Endzweck; sie bewirkt sich selbst, aber sie bezweckt noch nicht sich selbst, sie ist, was sie ist, erst an sich, noch nicht für sich, d. h. sie ist blind. Darum haben die Alten die Notwendigkeit als Schicksal, als blindes Verhängnis (πεπρωμένον, εἱμαρμένη) vorgestellt, dem alles rettungslos verfällt. Das Schicksal ist trostlos oder läßt keinen anderen Trost, als welchen die Alten auch gehabt und gepriesen haben, nämlich die unbedingte Ergebung. Anders verhält es sich im Christentum, welches statt des Schicksals die Vorsehung walten läßt.[1]

Um die Begriffe der Möglichkeit, Zufälligkeit und Notwendigkeit deutlich vor Augen zu haben und Verwirrungen zu vermeiden, will ich sie durch ihre Gegenteile charakterisieren. Die Möglichkeit hat zwei Gegenteile: Nichtmöglichsein, d. i. die Unmöglichkeit, und mögliches Nichtsein, d. i. die gegenteilige Möglichkeit oder eine Möglichkeit anderer Art. Ebenso hat die Notwendigkeit zwei Gegenteile: Nichtnotwendigsein, d. i. die Zufälligkeit, und notwendiges Nichtsein, d. i. die Unmöglichkeit, weshalb die Notwendigkeit aus der Unmöglichkeit des Gegenteils auch bewiesen und erhellt wird. Da nun alles Mögliche und Zufällige in das Reich der Notwendigkeit fällt, und das Gegenteil der letzteren unmöglich ist, so herrscht die Notwendigkeit als absolutes Verhältnis.[2]

III. Das absolute Verhältnis.

1. Die Substantialität.

Das notwendige Wesen ist schlechthin unbedingt, es ist nur durch sich, also einzig, denn ein anderes unbedingtes Wesen neben

---

[1] Ebendas. C. Absolute Notwendigkeit. S. 296—310. VI. § 147. Zus. S. 292—298.

[2] Vgl. Meine Logik und Metaphysik. § 132—137. S. 338—351. — Hegel läßt nur die Möglichkeit als bloß subjektive Denkform oder Modalität gelten, nicht aber die Wirklichkeit und die Notwendigkeit. Werke. Bd. VI. § 143. S. 284 flgd.

oder außer ihm würde es einschränken und in den Zustand der Abhängigkeit und Bedingtheit versetzen. Es ist allein selbständig und liegt allen übrigen Dingen zugrunde; es ist nicht bloß Substrat, sondern Substanz. Alle übrigen Dinge sind nicht notwendig, sondern zufällig oder akzidentell. Daher die erste Form des Absoluten das „Verhältnis der Substantialität und Akzidentalität", wie die erste Form des wesentlichen Verhältnisses das Verhältnis des Ganzen und der Teile war. Die Substanz ist die ganze, alles in sich fassende Wirklichkeit, außer welcher nichts ist und besteht; die einzelnen Dinge sind nicht ihre Teile, sondern ihre Äußerungen, ihr Äußeres, ihre Manifestation, sie gehen aus ihr hervor und in sie zurück. Die Substanz aber ist das Beständige und Beharrliche, die Dinge sind in unaufhörlichem Wechsel, sie entstehen und vergehen; die Substanz allein ist das mächtige Wesen, die Dinge sind ohnmächtig, hinfällig, nichtig. „Die Substanz manifestiert sich durch die Wirklichkeit mit ihrem Inhalt, in die sie das Mögliche übersetzt, als schaffende, durch die Möglichkeit, in die sie das Wirkliche zurückführt, als zerstörende Macht. Aber beides ist identisch; das Schaffen zerstörend, die Zerstörung schaffend."[1]

Daß die Dinge Akzidenzen sind, daß sie, wechselnd und vergänglich, substanzlos und nichtig, völlig und ohne Rest in die Machtsphäre der Substanz fallen, darin offenbart sich die Macht der Substanz: sie offenbart sich in der Ohnmacht der Dinge, nur in dieser. Man kann darum nicht sagen, daß sie schaffend sei, sie ist in Wahrheit nur zerstörend. Wenn die Dinge nicht wären, so wäre auch die Substanz nicht, nun offenbart sich die Substanz in der Vernichtung der Dinge, sie lebt also von ihrem Gegenteil, sie arbeitet an ihrer eigenen Zerstörung: eben darin besteht der diesem Begriff inwohnende Widerspruch.[2]

In der Geschichte der Philosophie ist dieser Widerspruch dargestellt und ausgeführt worden in dem Systeme Spinozas. So oft sich nur die Gelegenheit bietet, kommt Hegel auf diese Lehre zurück, um ihre Erhabenheit zu preisen und ihre Einseitigkeit und Mängel zu kennzeichnen. Die Lehre Spinozas ist nicht atheistisch, wie man ihr vorgeworfen habe und vorwerfe, sondern pantheistisch und zwar so

---

[1] Bd. IV. Kap. III. Das absolute Verhältnis. S. 211—235. A. Das Verhältnis der Substantialität. S. 212—216. (S. 214.)

[2] Vgl. meine Logik und Metaphysik. §§ 138 u. 139. S. 351—355.

sehr pantheistisch, Gott sei nach ihrer Anschauung so sehr Alles in Allem, daß ihr die Realität und Selbständigkeit der Welt, als des Inbegriffs der Dinge, darüber verschwinde, weshalb dieser Pantheismus eigentlich „Akosmismus" sei. Die ganze Anschauungsweise, nach welcher die Herrlichkeit des Einen und einzigen Wesens sich in der Nichtigkeit aller übrigen Dinge offenbare, sei orientalischen Charakters, und Hegel unterläßt nicht, darauf hinzuweisen, daß Spinoza jüdischer Herkunft war. Die abendländische Welt- und Lebensansicht bejaht und begründet die Geltung der Individualität; daher war es ein notwendiger und ergänzender Gegensatz, daß nach Spinoza Leibniz erschien und die Substanz als Individualität oder Monade gefaßt wissen wollte. „Die Substanz ist eine wesentliche Stufe im Entwicklungsprozeß der Idee, jedoch nicht diese selbst, nicht die absolute Idee, sondern die Idee in der noch beschränkten Form der Notwendigkeit."[1]

2. Die Kausalität.

Der Widerspruch im Begriffe der Substanz liegt am Tage. Die Substanz ist nicht eigentlich die erzeugende, sondern nur die vernichtende Macht der Dinge, sie setzt die Dinge nicht, sondern setzt deren Dasein voraus und macht sie zu Akzidenzen, offenbart oder manifestiert sich in deren Nichtigkeit; sie ist, weil sie die Dinge nicht setzt, sondern als gegeben voraussetzt, nicht wahrhaft unbedingt und hat also nicht denjenigen Charakter der Notwendigkeit, welchen sie in Anspruch nimmt und fordert.

Um dem Begriff der Notwendigkeit zu entsprechen, muß die Substanz als die wahrhaft unbedingte oder ursprüngliche Sache gefaßt werden, d. h. als Ursache, und die Dinge nicht als ihre Akzidenzen, sondern als ihre Wirkungen. Die zweite und höhere Form des absoluten Verhältnisses ist die Kausalität, wie die zweite und höhere Form des wesentlichen Verhältnisses das Verhältnis der Kraft und Äußerung war.

Etwas anderes ist Grund, etwas anderes Ursache. Der Grund ist nicht hervorbringend; sondern aus dem Grunde, wenn er reif ist, d. h. wenn alle inneren und äußeren Gründe beisammen sind, folgt oder geht etwas hervor. Die Ursache ist erzeugende oder hervorbringende Wirksamkeit. Etwas anderes ist Kraft, etwas anderes Ursache. Die Kraft muß zur Äußerung sollizitiert werden, die Ur-

[1] Hegel. Werke. Bd. VI. § 151. Zus. S. 300—303.

sache dagegen ist initiativ, „sie ist selbstbewegend, aus sich anfangend, ohne von einem anderen sollizitiert zu werden, und selbständige Quelle des Hervorbringens aus sich; sie muß wirken, ihre Ursprünglichkeit ist dies, daß ihre Reflexion-in-sich bestimmendes Setzen und umgekehrt beides eine Einheit ist“.[1]

Erst als Ursache ist die Substanz wirksam und darum wirklich. Erst in der Wirkung zeigt sich die Ursache als Ursache. „Die Ursache ist nur Ursache, insofern sie eine Wirkung hervorbringt; und die Ursache ist nichts als diese Bestimmung, eine Wirkung zu haben, und die Wirkung nichts als dies, eine Ursache zu haben.“ Die Ursache geht in die Wirkung über, beide sind dem Inhalte nach identisch; so ist der Regen die Ursache der Nässe und Feuchtigkeit, und dasselbe Wasser ist der Inhalt sowohl der Ursache als der Wirkung.[2]

Da nun die Wirkung das Perfektum des Wirkens ist, so offenbart sich die Ursache nicht bloß in der Wirkung, sondern erlischt auch in ihr. Da aber die Wirkung die Ursache offenbart und dem Inhalte nach mit ihr identisch ist, so ist sie selbst auch kausal, d. h. sie ist wiederum Ursache, welche Wirkungen hat usf. Und da der Inhalt in der Form des Kausalverhältnisses ein bestimmter ist, so ist er auch ein endlicher und verschiedenartiger, so daß die Kette von Ursachen und Wirkungen sich nach beiden Seiten ins Endlose erstreckt, und zwar in den verschiedenartigsten Gestalten. Nun werden allerhand äußere Gründe, wie Bedingungen, Umstände, Veranlassungen kleinlichster und geringfügigster Art, zu den Ursachen gerechnet und mit leichter Mühe eine Kette zusammengereiht, in welcher an den sogenannten kleinsten Ursachen die allergrößten und erstaunlichsten Wirkungen hängen. Namentlich wird dieses Spiel gern auf die Erklärung großer historischer Ereignisse angewendet. Dies ist eine Täuschung, die von einer Verwirrung herrührt; die Verwirrung aber besteht darin, daß man die Arten des Grundes und der Gründe nicht zu unterscheiden weiß und darum konfundiert oder verwirrt.[3]

Es ist aber notwendig, daß die Träger des Kausalitätsverhältnisses endliche Substanzen sind, und der Kausalnexus oder die Kette der Ursachen und Wirkungen darum endlos ist: ein endloser Progreß

---

[1] Bd. IV. B. Das Kausalitätsverhältnis. S. 216—231. (S. 218.) Vgl. VI. § 153. S. 303 flgd. — [2] Ebendas. S. 218 flgd. — [3] Ebendas. S. 221 u. 222.

führt aufwärts von Ursache zu Ursache, ein endloser Progreß abwärts von Wirkung zu Wirkung.[1]

3. Die Wechselwirkung.

Der endlose Kausalnexus, wie die endlose Veränderung lassen sich mit der geraden Linie vergleichen, die ins Endlose fortläuft, dagegen das unendliche Sein mit dem Kreise, der in seinen Anfang zurückkehrt. So verhält es sich auch mit der unendlichen Kausalität, welche den Widerspruch der endlosen aufhebt, indem sie dieselbe vollendet. Der Kreislauf aber der Kausalität besteht darin, daß sie in ihren Anfang, die Wirkung in ihren Ursprung zurückkehrt. Ursache und Wirkung bewirken und verursachen sich gegenseitig: dies ist der Begriff der *Wechselwirkung*. Diese ist die dritte und höchste Form des absoluten Verhältnisses, wie das Verhältnis des Inneren und Äußeren die dritte und höchste Form des wesentlichen Verhältnisses war. „In der Wechselwirkung, obgleich die Kausalität noch nicht in ihrer wahrhaften Bestimmung gesetzt ist, ist der Progreß von Ursachen und Wirkungen ins Unendliche als Progreß auf wahrhafte Weise aufgehoben, indem das geradlinige Hinausgehen von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen in sich *um- und zurückgebogen* ist."[2]

Es ist kein Zweifel, daß zwischen den Teilen eines lebendigen Körpers ein notwendiger Zusammenhang besteht, der nicht als einseitige, sondern als wechselseitige Kausalität, als die durchgängige Wechselwirkung der Organe gefaßt sein will. Ebenso verhält es sich mit den Bestandteilen eines sittlichen Organismus, wie dem Charakter und den Sitten eines Volkes auf der einen und seiner Verfassung und Gesetzgebung auf der anderen Seite: beide bedingen und bewirken sich wechselseitig, der Volkscharakter macht die Verfassung und diese den Charakter. Indessen sind die angeführten Gegenstände, wie das Leben, das Volk, der Staat, doch zu hoch, um von den Kategorien der Notwendigkeit erreicht und begriffen werden zu können. Man muß die Idee, das ist den inneren Zweck oder Begriff eines Volkes, wie z. B. des spartanischen, einsehen, um hieraus zu erkennen, warum dasselbe ein solches Volk mit einem solchen Charakter, solchen Sitten, solchen Gesetzen, solchen Schicksalen sein mußte und wollte; dann erscheinen Sitten und Verfassung nicht mehr als selbständige Seiten

[1] Ebendas. S. 225 flgd. Vgl. Bd. VI. § 153. S. 304 u. 305.
[2] Ebendas. § 154. S. 306.

einer Wechselwirkung, sondern als die Momente eines und desselben Begriffs.

Es ist der Begriff im eminenten Sinne des Worts, an dessen Schwelle und auf dem Übergange zu welchem wir stehen: das dritte und letzte Hauptthema der Logik. Der Übergang ist einleuchtend. In dem Begriff der Wechselwirkung liegt, daß die Ursache in der Wirkung nicht wieder die Ursache einer anderen Wirkung ist, sondern zu sich zurückkehrt, daß sie in der Wirkung sich selbst als Ursache nicht bloß offenbart, sondern verwirklicht, daß also der Begriff des notwendigen Wirkens sich in den Begriff der Selbstverwirklichung und damit der Begriff der Notwendigkeit sich in den der Freiheit erhebt. Die Freiheit ist das Gegenteil des Zwanges, nicht das der Notwendigkeit; frei sein heißt sich selbst betätigen und bezwecken, in aller Wirksamkeit bei sich selbst sein und bleiben: dies ist das Gegenteil alles Zwanges, denn ein solches Wirken ist eigenes Wollen, und das Gegenteil aller Willkür, denn ein solches Wollen hat einen notwendigen Inhalt. Die Freiheit ist „die enthüllte Notwendigkeit". „Der sittliche Mensch ist sich des Inhalts seines Tuns als eines Notwendigen, an und für sich Gültigen bewußt und leidet dadurch so wenig Abbruch an seiner Freiheit, daß diese vielmehr erst durch dieses Bewußtsein zur wirklichen und inhaltsvollen Freiheit wird, im Unterschied von der Willkür als der noch inhaltlosen und bloß möglichen Freiheit."[1]

Das neue, zu Tage getretene Thema ist das Selbst oder das Subjekt. Der Übergang oder die Erhebung (Verklärung) der Notwendigkeit zur Freiheit fällt zusammen und ist gleichbedeutend mit dem Übergange oder der Erhebung der Substanz zum Subjekt. Die Substanz ist das notwendige, schlechthin unbedingte Wesen, welches ist, weil es ist: es ist bloß durch sich. Spinoza hat sein System mit einer Reihe von Definitionen begonnen, deren erste der Begriff der causa sui war, um durch diesen Begriff in der dritten Definition den der Substanz zu erklären. Die Substanz ist gleich der causa sui, sie ist die Ursache ihrer selbst, sie ist schon in ihrem innersten Grunde ein Selbst: daher muß, wenn der Begriff der Substanz vollkommen entwickelt wird, was durch die Formen des absoluten Verhältnisses, Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung, geschieht, der Begriff des Selbst an das Licht des Bewußtseins hervor-

[1] Bd. IV. S. 233. Bd. VI. § 156. Zus. S. 308. § 158. Zus. S. 310 u. 311.

treten. „Die Wechselwirkung ist nur die Kausalität selbst; die Ursache hat nicht nur eine Wirkung, sondern in der Wirkung steht sie als Ursache mit sich selbst in Beziehung."[1]

Die objektive Logik ist zu Ende, die subjektive beginnt. Wir können sagen, daß im Gange seiner Logik an dieser Stelle Hegel bei sich selbst ankommt, indem wir uns an seine Vorrede zur Phänomenologie des Geistes erinnern: „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken."[2]

Wir sind nun in der Darstellung des Systems so weit fortgeschritten, daß diese Rechtfertigung stattgefunden und die Notwendigkeit des Fortganges von der Notwendigkeit zur Freiheit und von der Substanz zum Subjekt sich erwiesen hat. „Diese Wahrheit der Notwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff." „Der Begriff ist hiermit die Wahrheit des Seins und des Wesens." „Indem der Begriff sich als die Wahrheit des Seins und des Wesens erwiesen hat, welche beide in ihn als ihren Grund zurückgegangen sind, so hat er umgekehrt sich aus dem Sein als aus seinem Grunde entwickelt." Die blinde Notwendigkeit oder das Schicksal ist hart. „Das Denken der Notwendigkeit ist dagegen vielmehr die Auflösung jener Härte, denn es ist das Zusammengehen Seiner im Anderen mit Sich selbst, die Befreiung, welche nicht die Flucht der Abstraktion ist, sondern in dem anderen Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Notwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als Anderes, sondern sein eigenes Sein und Setzen zu haben. Als für sich existierend heißt diese Befreiung Ich, als zu ihrer Totalität entwickelt freier Geist, als Empfindung Liebe, als Genuß Seligkeit. — Die große Anschauung der spinozistischen Substanz ist nur an sich die Befreiung von endlichem Fürsichsein; aber der Begriff selbst ist für sich die Macht der Notwendigkeit und die wirkliche Freiheit."[3]

---

[1] Bd. IV. S. 232.
[2] S. oben Buch II. Kap. V. S. 293—294.
[3] Hegel. Bd. VI. § 159. S. 311—313.

Zwanzigstes Kapitel.
Die Lehre vom Begriff. A. Die Subjektivität.

I. Der Begriff des Begriffs.
1. Vom Begriff im allgemeinen.

In der Ausarbeitung seines zweiten Hauptwerks sah Hegel viele Schwierigkeiten vor sich, ganz anderer Art in der objektiven Logik als in der subjektiven. Dort herrschte ein völliger Mangel an Vorarbeiten, hier wimmelte es von Lehrbüchern; dort galt es, „in einem öden Lande eine neue Stadt zu erbauen", hier „einer alten, festgebauten, in fortwährendem Besitz und Bewohnung erhaltenen Stadt eine neue Anlage zu geben".

Dazu kommt in Ansehung der subjektiven Logik das Mißtrauen der Welt. Es handelt sich um die Erkenntnis derjenigen Formen, in welchen allein die Wahrheit gewußt wird, und die nach den Lehrbüchern als leere und hohle Formen gelten. „Was ist Wahrheit?" fragt Pilatus und mit ihm die Welt, auch mit der Miene, wie Klopstock in seinem „Messias" den fragenden Pilatus schildert: „mit der Miene des Hofmanns, die kurzsichtig, doch lächelnd des Ernstes Sache verdammet".[1]

Unter allen früheren Philosophen haben nur zwei in der Geschichte der Logik als Erkenntnislehre Epoche gemacht: Aristoteles und Kant. Jener hat zum erstenmal die Denk- und Erkenntnisformen gleichsam naturhistorisch beschrieben, dieser hat zum erstenmal erleuchtet, was die Begriffe sind und welchen Ursprung sie haben. „Es ist ein unendliches Verdienst des Aristoteles, welches uns mit der höchsten Bewunderung für die Stärke dieses Geistes erfüllen muß, diese Beschreibung zuerst unternommen zu haben. Aber es ist nötig, daß weitergegangen und teils der systematische Zusammenhang, teils aber der Wert der Formen erkannt werde."[2]

Um aber den Wert der Begriffe richtig zu erkennen, ist vor allem nötig, die falsche Vorstellung loszuwerden, welche in den Lehrbüchern herrscht, nach welcher die Begriffe nichts anderes als die allgemeinen und abstrakten Vorstellungen sind, welche der Verstand

---

[1] Hegel. Werke. Bd. V. Vorbericht. (Nürnberg, den 21. Juni 1816.) S. 3 u. 4. Bd. V. S. 1—343. Vgl. Bd. VI. Dritte Abteilung der Logik. Die Lehre vom Begriff. §§ 160—243. S. 315—414. — [2] Bd. V. S. 30.

aus den Anschauungen gewinnt, behält und hat. Ich habe den Verstand, wie das Ding Eigenschaften hat, ich habe kraft des Verstandes „Begriffe und den Begriff, wie ich auch einen Rock, Farbe und andere äußerliche Eigenschaften habe“.[1]

Unter dem Begriff, von dem nunmehr die Rede ist, und von dessen richtiger Auffassung das Verständnis der hegelschen Logik und Lehre abhängt, ist kein Abstraktum zu verstehen, wie Mensch, Tier Pflanze, Stein usf., sondern, wie schon am Schluß des letzten Kapitels dargetan worden ist, und wie aus der Entwicklung der Begriffe der Notwendigkeit, der Substanz, Kausalität und Wechselwirkung, d. h. „aus der Genesis des Begriffs“ erhellt: das Ich, das Selbstbewußtsein, oder die Subjektivität, welche die Erkenntnis, das wahre oder objektive Denken begründet und macht, die Notwendigkeit aufhebt, indem sie dieselbe verklärt, d. h. klar oder erkennbar macht. Deshalb nennt Hegel die Freiheit sehr gut „die enthüllte Notwendigkeit“. Wenn der Spinozismus gilt und die Substanz der höchste aller Begriffe ist, so ist die Subjektivität und mit ihr die Erkenntnis unmöglich, so ist und bleibt die Notwendigkeit blind, sie kann sich nicht enthüllen, und es kann überhaupt nichts enthüllt werden. Den Spinozismus widerlegen heißt nachweisen, daß dieses System nicht der höchste Standpunkt, daß der Begriff der Substanz nicht die höchste Kategorie ist, daß es einen höheren Standpunkt gibt, der sich dem Spinozismus nicht entgegensetzt, sondern denselben sich unterordnet. Und die einzig richtige Widerlegung besteht darin, daß man den Begriff der Substanz entwickelt und vollendet. „Aber diese Vollendung ist nicht mehr die Substanz selbst, sondern ist ein Höheres, der Begriff, das Subjekt.“[2]

Wir sind von dem Begriffe des Seins zu dem Begriffe des Wesens fortgeschritten und haben es nunmehr mit dem Begriffe des Begriffs zu tun als dem dritten und letzten Hauptthema der Logik. Und da ist es denn vor allem nötig, daß man von dem Begriff den richtigen Begriff hat, um nicht in allerhand Mißverständnisse und Verwirrungen zu geraten. Wir können von hier aus schon eine Übersicht über den Gang des letzten Themas gewinnen. Die Subjektivität ist der Grund aller Erkenntnis, aller wahren und objektiven Begriffe, aller Objektivität; daher führt uns der Gang

---

[1] Ebendas. S. 14. — [2] Ebendas. S. 9 u. 10.

unseres Themas von der Subjektivität zur Objektivität oder vom subjektiven Begriff zum objektiven und zuletzt zur Einheit beider, welche Hegel mit dem Worte Idee bezeichnet.[1]

Wir haben den Begriff gleichgesetzt dem Subjekt oder der Selbstverwirklichung, was sich mit der Subjektivität deckt. Keine der bisher entwickelten Kategorien kommt dem Begriff der Entwicklung so gleich und drückt denselben so adäquat aus, wie der Begriff der Selbstverwirklichung, die als solche schon Entwicklung ist. Was sich entwickelt, geht in Anderes über (Sein) und ist in Anderem identisch mit sich, also die Einheit oder Totalität aller Bestimmungen (Wesen). „Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern Entwicklung.“[2] Der Begriff der Selbstverwirklichung unterscheidet sich in das Selbst (Subjektivität), dessen Verwirklichung oder Realisierung (Realität oder Objektivität) und ist die Einheit beider (Subjekt-Objekt oder Idee).

Zwei Bedingungen müssen erfüllt sein, um die Lehre vom Begriff zu der Bedeutung zu erheben, in welcher Hegel dieselbe gefaßt und auszuführen sich die Aufgabe gesetzt hat. Erstens mußten die Denkformen, als da sind die Begriffe, Urteile, Schlüsse und deren Verhältnisse, als gegebene Tatsache erkannt, beschrieben und ins Bewußtsein erhoben sein, was, wie schon bemerkt, das außerordentliche Verdienst des Aristoteles war; zweitens mußte die Subjektivität oder das Selbstbewußtsein (Ich) als das Prinzip alles wahren und objektiven Denkens, d. h. als der Begriff im eminenten Sinne des Worts entdeckt und dargetan sein. Dies hat Kant getan in seiner Lehre von der synthetischen Einheit der Apperzeption und der transzendentalen Deduktion der Kategorien. „Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des «Ich denke» oder des Selbstbewußtseins erkannt wird. Dieser Satz macht die sogenannte transzendentale Deduktion der Kategorie aus; sie hat aber von jeher für eines der schwierigsten Stücke der kantischen Philosophie gegolten.“[3]

---

[1] Ebendas. Einteilung. S. 30—32.

[2] Bd. VI. § 161. S. 317.

[3] Bd. V. S. 14. Vgl. meine Gesch. der neuern Philosophie. Bd. IV. (5. Aufl.) Buch II. Kap. V. S. 427—436, insbes. S. 433 u. 434.

2. Der allgemeine Begriff.

Der Begriff oder das Subjekt, wie uns derselbe aus den entwickelten Begriffen der Notwendigkeit und der Substanz hervorgegangen, ist die freie, unbedingte, ursprüngliche, alles in sich begreifende Einheit, er ist als solche der allgemeine Begriff oder das Allgemeine, die hervorbringende oder konkrete, nicht die hervorgebrachte oder abstrakte Allgemeinheit. Diese letztere macht der Verstand, indem er seine Vorstellungen vergleicht, von ihren verschiedenen Merkmalen absieht oder abstrahiert, dieselben wegläßt und die gemeinsamen vereinigt. Auf dem Wege einer solchen Abstraktion und Zusammenfassung entsteht das abstrakt Allgemeine oder Gemeinsame. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem wahrhaft Allgemeinen und dem Gemeinsamen. So ist der wahrhaft allgemeine Wille der vernünftige Wille, der nichts anderes will als das dem Begriff oder Zweck eines Volks gemäße, darum auch der gesetzgeberische Wille ist oder sein soll, während der gemeinsame Wille oder derjenige Wille, in welchem alle Einzelnen übereinstimmen, sehr vernunft- und zweckwidrig sein kann und in vielen Fällen ist. Rousseau hat in seinem «contrat social» diesen Unterschied des wahrhaft allgemeinen und des gemeinsamen Willens treffend bezeichnet: er nennt jenen «la volonté générale», diesen «la volonté de tous», und „er würde", wie Hegel richtig bemerkt, „in Beziehung auf die Theorie des Staats Gründlicheres geleistet haben, wenn er diesen Unterschied immer vor Augen behalten hätte. Der allgemeine Wille ist der Begriff des Willens und die Gesetze sind die in diesem Begriff begründeten besonderen Bestimmungen des Willens." Wenn man die «volonté de tous» gleichsetzt der «volonté générale», wie es die französische Revolution unter dem Einflusse Rousseaus getan hat, so werden die Gesetze nicht mehr von der Staatsgewalt, sondern in den Klubs und auf der Straße gemacht.

Erst aus dem Begriffe des wahrhaft Allgemeinen, angewendet auf den Menschen als solchen, erhellt der Begriff der Menschenwürde oder der Persönlichkeit, der aus einer Vergleichung der Einzelnen niemals hervorgehen, niemals als etwas abstrakt Allgemeines oder Gemeinschaftliches aufgefaßt werden kann. Darüber hat Hegel in seinen logischen Vorlesungen eindrucksvoll und bedeutsam geredet: „Das Allgemeine in seiner wahren und umfassenden Bedeutung ist ein Gedanke, von welchem gesagt werden

muß, daß es Jahrtausende gekostet hat, bevor derselbe in das Bewußtsein der Menschen getreten und welcher erst durch das Christentum zu seiner vollen Anerkennung gelangt ist. Die sonst so hoch gebildeten Griechen haben weder Gott in seiner wahren Allgemeinheit gewußt noch auch den Menschen. Die Götter der Griechen waren nur die besonderen Mächte des Geistes, und der allgemeine Gott, der Gott der Nationen, war für die Athener noch der verborgene Gott. So bestand denn auch für die Griechen zwischen ihnen selbst und den Barbaren eine absolute Kluft, und der Mensch als solcher war noch nicht anerkannt in seinem unendlichen Wert und seiner unendlichen Berechtigung." „Der wahrhafte Grund, weshalb es im christlichen Europa keine Sklaven mehr gibt, ist in nichts anderem als im Prinzipe des Christentums selbst zu suchen. Die christliche Religion ist die Religion der absoluten Freiheit, und nur für den Christen gilt der Mensch als solcher in seiner Unendlichkeit und Allgemeinheit. Was dem Sklaven fehlt, das ist die Anerkennung seiner Persönlichkeit; das Prinzip der Persönlichkeit aber ist die Allgemeinheit." An einer anderen, hierhergehörigen Stelle sagt Hegel: „Es ist verkehrt, anzunehmen, erst seien die Gegenstände, welche den Inhalt unserer Vorstellungen bilden, und dann hinterdrein komme unsere subjektive Tätigkeit, welche durch die vorher erwähnte Operation des Abstrahierens und des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen die Begriffe derselben bilde. Der Begriff ist vielmehr das wahrhaft Erste und die Dinge sind das, was sie sind, durch die Tätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs. In unserem religiösen Bewußtsein kommt dies so vor, daß wir sagen, Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen, oder, anders ausgedrückt, die Welt und die endlichen Dinge seien aus der Fülle der göttlichen Gedanken und der göttlichen Ratschlüsse hervorgegangen. Damit ist anerkannt, daß der Gedanke und näher der Begriff die unendliche Form oder die freie schöpferische Tätigkeit ist, welche nicht eines außerhalb ihrer vorhandenen Stoffs bedarf, um sich zu realisieren."[1]

3. Der besondere Begriff.

Der allgemeine Begriff ist nicht abstrakt, sondern konkret, er unterscheidet sich von sich selbst, wie es im Begriff der Subjektivität

[1] Hegel. V. A. Der allgemeine Begriff. S. 35—41. Bd. VI. A. Der subjektive Begriff. a. Der Begriff als solcher. § 163. Zus. 1. Zus. 2. S. 320—323.

(des Selbstbewußtseins, des Ich) liegt: er bestimmt sich. Der allgemeine Begriff in seiner Bestimmtheit ist der besondere Begriff oder das Besondere, die bestimmte Gattung oder die Art. Damit ist unmittelbar eine Verschiedenheit des Besonderen, ein Unterschied der Arten gesetzt, die einander ergänzen und eine volle Mehrheit ausmachen, an der nichts fehlt: dies ist der Begriff der Allheit oder Vollständigkeit; die Gattung aber als der Inbegriff ihrer Arten ist die Totalität.

Die Selbstunterscheidung des Allgemeinen ist seine Differenzierung, Besonderung, Spezifikation, die also nicht von außen an dasselbe herangebracht wird, sondern aus ihm selbst hervorgeht. Der Begriff ist das Prinzip seiner Unterschiede. „Das Prinzip enthält den Anfang und das Wesen seiner Entwicklung und Realisation; irgendeine andere Bestimmtheit des Begriffs aber ist unfruchtbar." Alle Selbstunterscheidung ist Entgegensetzung, und da der Begriff sich nur von sich selbst unterscheidet und es keine andere Verschiedenheit in ihm gibt, so kann es im Grunde auch nur zwei Arten geben: der bestimmte Begriff und der unbestimmte, „eine Bestimmtheit aber ist die Unbestimmtheit, weil sie dem Bestimmten gegenüberstehen soll. Es gibt daher keine andere wahrhafte Einteilung, als daß der Begriff sich selbst auf die Seite stellt, als die unmittelbare unbestimmte Allgemeinheit; eben dies Unbestimmte macht seine Bestimmtheit oder daß er ein Besonderes ist. Beides ist das Besondere und ist daher koordiniert. Beides ist auch als Besonderes das Bestimmte gegen das Allgemeine; es heißt demselben insofern subordiniert."[1]

4. Das Einzelne.

Das Besondere ist auch ein Allgemeines, die Art ist auch eine Gattung und als solche der Spezifikation sowohl bedürftig als fähig, die bis zu einem Punkte fortschreiten muß, der sich nicht weiter spezifizieren läßt. Die vollendete Spezifikation ist die Individualisierung. Der individualisierte Begriff ist das Einzelne, dieses einzelne, alles Andere von sich ausschließende Subjekt, nicht die begrifflose Einzelnheit, nicht das einzelne Ding, welches man nur meinen kann und mit dem Finger zeigen (monstrieren) muß, um wissen zu lassen, was man meint, wie die Phänomenologie dargetan

---

[1] Bd. V. B. Der besondere Begriff. S. 41—58 (bes. S. 41—43, S. 46 u. 47).

hat[1], sondern die begriffliche Einzelnheit oder der einzelne Begriff, der die Einheit des Allgemeinen und Besonderen ausmacht.[2]

Wie sich das einzelne wirkliche Subjekt zur Subjektivität, das einzelne individuelle Ich zum Selbstbewußtsein, so verhält sich das Einzelne zum Begriff überhaupt. Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind die Momente des Begriffs. Was im Wesen als Reflexion die Identität war, das ist im Begriff das Allgemeine; was dort der Unterschied war, ist hier das Besondere; was dort der Grund war, ist hier das Einzelne. „Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, daß in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sei. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene oder die Bestimmtheit, aber in der Bedeutung, daß es allgemein in sich und als Einzelnes sei. Ebenso hat das Einzelne die Bedeutung, daß es Subjekt, Grundlage sei."[3]

Der Begriff ist sowohl die Unterscheidung als die Einheit seiner Momente, und zwar deren unmittelbare Einheit. Als solche hat der Begriff sich zu setzen (auseinanderzusetzen) oder zu entwickeln. Diese seine Entwicklungsform ist das Urteil, das sich in seine Momente als in Subjekt und Prädikat unterscheidet und durch die Kopula beide unmittelbar verknüpft oder identisch setzt. Dem Subjekt wird das Prädikat erteilt: diese Erteilung ist das Urteil, wie eine gerichtliche Entscheidung, ein Urteil im eminenten Sinn, erteilt wird. Hegel will das Urteil als eine Ur-Teilung, ursprüngliche Teilung des Begriffs in seine Momente angesehen wissen und möchte demgemäß sich die Etymologie des Wortes einrichten. „Die etymologische Bedeutung des Urteils in unserer Sprache ist tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erste und dessen Unterscheidung als die ursprüngliche Teilung aus, was das Urteil in Wahrheit ist."[4]

In der gewöhnlichen Logik spielen die Begriffe, Urteile und Schlüsse und deren Einteilungen eine sehr ausgebreitete Rolle; da ist die Rede von dunklen, klaren und deutlichen Begriffen, je nachdem ihre Merkmale unterschieden oder nicht unterschieden werden, von adäquaten und inadäquaten, je nachdem sie mit ihren Gegenständen

[1] S. oben Buch II. Kap. VI. S. 308–310.

[2] Hegel. V. C. Das Einzelne. S. 58—63. VI. § 164 u. 165. S. 323—325.

[3] Bd. V. S. 59. VI. § 164. S. 323 u. 324.

[4] Bd. V. S. 63. VI. § 166. S. 326.

übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, von dem Gegensatz der Begriffe, dem konträren und kontradiktorischen, dem Verhältnis der Begriffe, der Koordination und Subordination, von dem Inhalt und Umfang der Begriffe nach der Zahl ihrer Merkmale usf. Merkmale sind Zeichen für das subjektive Erkennen, für die äußere Reflexion. Da es sich in der Wissenschaft der Logik um die Entwicklung der Begriffe und deren immanente Bestimmungen handelt, so kann nichts unwissenschaftlicher sein als die Lehre von den „Merkmalen", welche die Schullogik beherrscht und ein rechtes Zeichen ihrer „Verkommenheit" ist: statt der inneren Bestimmungen des Begriffs gibt sie die Merkmale der äußeren Reflexion! Die Formen der Begriffe und Urteile werden nicht entwickelt, sondern, wie sich dieselben in der Erfahrung vorfinden, aufgenommen und nebeneinandergereiht. „Man erhält", sagt Hegel, „auf diese Weise eine *empirische* Logik, eine sonderbare Wissenschaft, eine *irrationelle* Erkenntnis des *Rationellen*."[1]

Diese sogenannte formelle Logik betrachtet die Begriffe, Urteile und Schlüsse als leere Denkformen, deren Wahrheit nicht von dem *Inhalte* abhängt, der ihnen fremd und gleichgültig ist. „Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs tote, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntnis eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche *Historie*. In der Tat aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs *der lebendige Geist des Wirklichen*, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was *kraft dieser Formen*, *durch sie und in ihnen wahr ist*. Die Wahrheit dieser Formen für sich selbst ist aber seither nie betrachtet und untersucht worden, ebensowenig als ihr notwendiger Zusammenhang."[2]

II. Das Urteil.

Das Urteil ist *Kategorie*, d. h. es ist eine notwendige Form nicht bloß des Denkens, sondern auch des Seins oder des Wesens der Dinge. Wenn ein Ding seine Eigenschaften entfaltet, so manifestiert es sich als ein Subjekt, welches seine Prädikate auseinanderlegt, d. h. es offenbart sich als ein Urteil. Das Problem des Dinges und seiner Eigenschaften war aus dem Begriffe des Dinges nicht vollkommen aufzulösen; dagegen ist das Verhältnis des einen Sub-

---

[1] Bd. V. Anmerk. S. 50—58. (S. 51.) — [2] Bd. VI. § 162. S. 319.

jekts und der Vielheit seiner Prädikate aus der Entwicklung des Subjekts oder aus dem Begriff des Begriffs vollkommen einleuchtend. Jedes Ding ist ein Begriff und als solches ein Subjekt, das sich entwickelt.

Das Urteil ist eine Kategorie der Subjektivität. Die Begriffe als allerhand Gattungen und Arten stecken nicht bloß in unseren Köpfen, sondern wir selbst sind Begriffe oder Subjekte; und ebenso ist die Subjektivität in ihrer Besonderheit oder Bestimmtheit in jedem Ding enthalten und macht das Wesen desselben aus.

Es handelt sich um die Erkenntniswerte der Urteile, die niederen und höheren: dies sind die Stufen des Urteils, welche entwickelt sein wollen, eine Aufgabe, welche Hegel zum erstenmale gestellt und zu lösen versucht hat. Da die Hauptstufen des Denkens das Sein, das Wesen und der Begriff sind, so unterscheidet Hegel demgemäß als die Stufen des Urteils das Urteil des Daseins, das des Wesens und das des Begriffs.

Der Begriff des Wesens teilt sich in die Begriffe der Reflexion (Beziehung) und die der Notwendigkeit, von jenen zu diesen fortschreitend. Demgemäß läßt Hegel auch das Urteil des Wesens in das Urteil der Reflexion und das der Notwendigkeit sich teilen und von jenem zu diesem fortschreiten. So unterscheidet er in seiner Lehre vom Urteil diese vier Arten: „das Urteil des Daseins, das der Reflexion, das der Notwendigkeit und das des Begriffs". Aber „die verschiedenen Arten des Urteils sind nicht als mit gleichem Werte nebeneinanderstehend, sondern vielmehr als eine Stufenfolge bildend zu betrachten, und der Unterschied derselben beruht auf der logischen Bedeutung des Prädikats".[1]

Man muß wohl unterscheiden zwischen Sätzen und Urteilen. Nicht alle Sätze sind Urteile. Notizen, Befehle usf. sind keine Urteile. Nur solche Sätze sind Urteile, in denen es sich um Begründungen und Begriffsbestimmungen handelt. Auch muß man wohl unterscheiden zwischen Urteil und Urteil und die begrifflich verschiedenen Urteile nicht für gleichwertig ansehen, wie die gewöhnliche Logik tut, die zwei Urteile, wie die folgenden, nicht zu unterscheiden weiß: „die Rose ist rot" und „die Rose ist eine Pflanze", „das Gold ist gelb" und „das Gold ist Metall" usf.

Der Begriff ist zunächst zwar die unmittelbare Einheit seiner

[1] Bd. VI. § 171. Zus. S. 333.

Momente; da diese aber ineinander gegründet sind und logisch zusammenhängen, so ist er auch deren vermittelte oder begründete Einheit, weshalb die Kopula „ist“, dieser Ausdruck der unmittelbaren Einheit zwischen Subjekt und Prädikat, also auch das Urteil als solches, diese unmittelbare Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat, zur Entwicklung des Begriffs nicht ausreicht; daher muß in der Entwicklung und Fortbestimmung des Urteils ein Punkt erreicht werden, in welchem die Kopula „sich erfüllt“ und die Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat nicht bloß durch „Sein“, sondern durch „Sein müssen“ ausgedrückt wird. Wir können voraussehen, daß dieses höchste Urteil „das apodiktische“ sein wird, in welchem schon der Schluß steckt und aus welchem derselbe unmittelbar hervorgeht.

Der Begriff, das Urteil und der Schluß sind die Kategorien der Subjektivität.

1. Das Urteil des Daseins.

Auf diese erste und niedrigste Stufe des Urteils kommen diejenigen Urteile zu stehen, welche die gewöhnliche Logik die qualitativen Urteile oder die Urteile der Qualität nennt: das positive, das negative und das unendliche Urteil. Es gehört ein sehr geringes Urteilsvermögen dazu, nichts weiter als die Wahrnehmung sinnlicher Qualitäten, um zu urteilen „die Rose ist rot“, „die Wand ist weiß“, der Ofen ist warm usf. Das Einzelne ist ein Allgemeines (E = A): das positive Urteil. Aber vieles Andere ist auch rot, auch weiß, auch warm oder kalt usf. Daher muß das Subjekt näher bestimmt werden durch Ausschließung gewisser Prädikate; dies geschieht durch das negative Urteil: das Einzelne ist nicht diese oder jene Art (E nicht = B). Genau genommen ist das Einzelne nur sich selbst gleich (E = E), es ist das Allgemeine nach Ausschließung alles dessen, was nicht E ist (E = Nicht-A). Die erste Form ist „das identische“, die zweite „das unendliche Urteil“. Es kommt alles auf die Stellung der Negation an: ob nämlich die Kopula verneint wird oder das Prädikat (Allgemeine). Die Verneinung der Kopula bedeutet die Trennung zwischen Subjekt und Prädikat, d. i. das negative Urteil; die Verneinung des Prädikats oder des Allgemeinen ist das unendliche Urteil. In einem Rechtsstreit verneint jede Partei (nicht das Recht überhaupt, sondern) das Recht des Gegners: ein Beispiel des negativen Urteils. Dagegen verneint der

Verbrecher das Recht und das Gesetz als solches, seine Handlungsweise ist das Nicht-Recht, das Nicht-Gesetz: gibt ein Beispiel des unendlichen Urteils.[1]

2. Das Urteil der Reflexion.

Darunter versteht Hegel die Urteile der Quantität, wie sie in der gewöhnlichen Logik heißen: das singulare, partikulare und universelle Urteil. Die Subjekte dieses Urteils sind die Einzelnen in der Beziehung zu ihresgleichen, zu den Individuen ihrer Art und Gattung; die Prädikate dieses Urteils sind die wesentlichen Beziehungen, wie nützlich, gefährlich usf. In den Urteilen des Daseins ist das Prädikat dem Subjekte inhärent, da es eine sinnliche Beschaffenheit ist, hier dagegen, in den Urteilen der Reflexion, ist es ihm übergeordnet, da es sich auf Arten und Gattungen erstreckt. Dort herrscht das Verhältnis der Inhärenz, hier das der Subsumtion.

Daher besteht auch die Entwicklung dieses Urteils in der fortschreitenden Entwicklung des Subjekts: dieser Einzelne, Einige dieser Art oder Gattung, alle Einzelnen; das Urteil der Einzelnheit, das der Besonderheit, das der Allheit. Man könnte als ein sehr gutes und echt hegelsches, an dieser Stelle nicht gebrauchtes Beispiel die menschliche Freiheit nehmen. „Einer ist frei: dieser Einzelne." So urteilt der orientalische Despotismus: das singulare Urteil. „Einige sind frei: nämlich die Bürger." So urteilt die aristokratische Republik im Altertum: das partikulare Urteil. „Alle sind frei." So urteilt das Christentum: das universelle Urteil, das Urteil der Allheit. Das singulare Urteil ist positiv, das partikulare ist sowohl positiv als auch negativ: wenn Einige frei sind (die Bürger), so liegt darin, daß Einige auch nicht frei sind (die Sklaven). Das universelle Urteil weist schon hin auf das wahrhaft Allgemeine, den Begriff der Gattung, und schreitet fort zu dem Urteile der Notwendigkeit. Alle Menschen sind der Mensch. „Das Allgemeine erscheint hier nur als ein äußeres Band, welches die für sich bestehenden und dagegen gleichgültigen Einzelnen umfaßt. In der Tat ist jedoch das Allgemeine der Grund und Boden, die Wurzel und die Substanz des Einzelnen." „Dies Allgemeine ist nicht nur etwas außer und neben anderen abstrakten Qualitäten oder bloßen

[1] Bd. V. Kap. II. A. Das Urteil des Daseins. S. 73—89. Vgl. Bd. VI. § 172. S. 334—337.

Reflexionsbestimmungen, sondern vielmehr das alles Besondere durchdringende und in sich Beschließende."[1]

3. Das Urteil der Notwendigkeit.

Die hierhergehörigen Urteile sind, um mit der kantischen Logik zu reden, die Urteile der Relation: das kategorische, das hypothetische und das disjunktive. Was in der Sphäre des Begriffs das Verhältnis seiner Momente, das ist in der Sphäre des Wesens das notwendige Verhältnis, und zwar entspricht das Allgemeine dem Begriffe der Substanz, das Besondere dem der Kausalität, das Einzelne dem der Wechselwirkung; daher das kategorische Urteil dem Verhältnis der Substantialität, das hypothetische dem der Kausalität, das disjunktive dem der Wechselwirkung korrespondiert.

Das Einzelne wird bestimmt durch seine substantielle Allgemeinheit oder Gattung (E = A): dies geschieht im kategorischen Urteil; die Gattung ist der erzeugende Grund ihrer Besonderheiten (wenn A ist, so ist B): das kategorische Urteil geht in das hypothetische über. Die Gattung ist der Inbegriff ihrer Arten, sie ist deren positive und negative Totalität (A = sowohl A als B; E = entweder A oder B); das poetische Kunstwerk vermöge seines Begriffs oder seiner Gattung ist sowohl lyrisch als episch als dramatisch; das poetische Kunstwerk in seiner Bestimmtheit ist entweder lyrisch oder episch oder dramatisch. Die Farbe nach ihrem allgemeinen Begriff ist sowohl heller als dunkler Art; die bestimmte Farbe gehört entweder zu den hellen oder zu den dunkeln. So lautet das disjunktive Urteil in seiner positiven und negativen Form. Subjekt und Prädikat sind gleich dem Begriff.[2]

4. Das Urteil des Begriffs.

Als solche will Hegel diejenigen Urteile gefaßt wissen, welche die gewöhnliche Logik die der Modalität genannt hat: das assertorische, problematische und apodiktische. Das Prädikat bestimmt, ob das Subjekt seinem Begriffe entspricht oder demselben gemäß ist, d. h. ob es das ist, was es seinem Begriffe nach sein soll. Es handelt sich hier um Bestimmungen, wie schön, gut, recht, passend usf., und deren Gegenteile. Die erste und unmittelbare Form dieses Urteils ist die einfache Versicherung, daß es sich mit diesem Werke,

---

[1] Bd. V. B. Das Urteil der Reflexion. S. 89—98. VI. § 174. Zus. § 175 flgd. S. 337—340. (S. 339 flgd.) — [2] Bd. V. C. Das Urteil der Notwendigkeit. S. 98—197. Vgl. Bd. VI. § 177. S. 340—342.

dieser Handlung usf. gut oder übel verhalte (das assertorische Urteil). Aber ebenso berechtigt ist die Gegenversicherung, daß es sich nicht so verhalte; es kann so sein, aber es kann auch nicht so sein (das problematische Urteil, welches, wie das partikulare Urteil, sowohl positiv als negativ ist). Das Prädikat will nicht bloß versichert, sondern begründet sein, es gründet sich auf die Beschaffenheit der Sache. Das Subjekt als ein so beschaffenes ist so und nicht anders zu beurteilen (das apodiktische Urteil). Hier ist die bestimmte Beziehung des Subjekts und Prädikats; „sie ist die erfüllte oder inhaltsvolle Kopula des Urteils". „Durch diese Erfüllung der Kopula ist das Urteil zum Schlusse geworden."[1]

III. Der Schluß.

Der Schluß ist der Begriff als die vermittelte Einheit seiner Momente, und da die Vermittlung oder Begründung durch das Urteil geschieht, so ist „der Schluß die Einheit des Begriffs und des Urteils". Man hat von jeher dem Verstande das Vermögen des Urteilens, der Vernunft das des Schließens zugeschrieben und die letztere zugleich als die Quelle ewiger und unbedingter Wahrheiten betrachtet. Von seiten ihrer Form gilt die Vernunft als Schluß (Vernunftschluß), von seiten ihres Inhalts ist sie Wahrheit (Vernunftwahrheit). Form und Inhalt sind eines. Die Wahrheit wird nur in der Form des Schlusses gewußt, denn alle Erkenntnis ist vermittelt, begründet, erschlossen und erst in der Gestalt des Schlusses vollendet. Daher sagt Hegel: „Der Schluß ist das Vernünftige und Alles Vernünftige". Und da alles Wirkliche vernünftig ist, so folgt der Satz: „Alles ist ein Schluß".[2]

Der Schluß ist das vermittelte Urteil. Wir erwarten daher als Arten oder Stufen des Schlusses den Schluß des Daseins, der Reflexion, der Notwendigkeit und des Begriffs. Da aber der Schluß des Begriffs schon in dem apodiktischen Urteile enthalten ist, so erhalten wir nur diese drei Arten oder Stufen des Schlusses: den Schluß des Daseins, der Reflexion und der Notwendigkeit.

1. Der Schluß des Daseins. Die Schlußfiguren.[3]

Der Schluß verknüpft die Begriffe nicht unmittelbar, sondern durch den Begriff. In Beziehung auf die beiden andern Begriffe

[1] Bd. V. D. Das Urteil des Begriffs. S. 107—115. (S. 114 flgd.) Vgl. VI. § 170—180. S. 342—344. — [2] Bd. VI. § 181. S. 344 flgd.

[3] Was hier als die zweite Schlußfigur erscheint (B — E — A), ist in der

(Extreme) heißt dieser verknüpfende Begriff der dritte oder mittlere Begriff (terminus medius); und da jedes der drei Begriffsmomente dieser Mittelbegriff sein kann und dessen Stelle auszufüllen hat, so ergeben sich als die Schlüsse des Daseins die drei Schlußfiguren: E—B—A, B—E—A, E—A—B, wobei Hegel, wie er in der nachfolgenden Anmerkung erklärt, geflissentlich sowohl von der negativen als von der partikularen Geltung der Schlußsätze (in der zweiten und dritten Figur) absieht. Die vierte Schlußfigur, welche nicht von Aristoteles, sondern von Galenus herrührt, hat Hegel nicht angeführt; vielmehr hat er die vierte, von den drei anderen verschiedene Schlußfigur, weil sie nicht von Besonderheiten oder Beschaffenheiten, sondern nur von Quantitäten und deren Vergleichung handelt, den mathematischen Schluß genannt (A—A—A): wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie auch untereinander gleich.[1]

In der ersten Schlußform sind die beiden Prämissen B = A und E = B unbewiesen und unvermittelt. Aus der Vermittlung der ersten Prämisse B = A ergibt sich die zweite Schlußform: B — E — A. Aus der Vermittlung der zweiten Prämisse E = B ergibt sich die dritte Schlußform: E — A — B. Aber das Beweisen und Vermitteln führt ins Endlose.

Die Grundform der Schlüsse des Daseins, auf welche die anderen zurückgeführt werden, ist die erste Figur: E — B — A. Das Einzelne ist durch seine Besonderheit ein Allgemeines. Nach der Art des Mittelbegriffs richtet sich der Schluß. Indem man von vielen Besonderheiten oder Beschaffenheiten diese oder jene hervorhebt, von allen anderen aber absieht, läßt sich alles Mögliche beweisen. Der Mensch ist als ein sinnliches Wesen weder gut noch böse; von seiner geistigen und moralischen Natur ist nicht die Rede. Der Mensch als soziales Wesen ist Glied einer Gemeinschaft, die der alleinige Eigentümer aller Güter ist; daher ist die Gütergemeinschaft notwendig und das Privateigentum vernunftwidrig. Der Mensch als ausschließendes Einzelwesen ist völliger Egoist und Partikularist; aller Kommunismus ist Unsinn. „So wie aus dem Medius Terminus der Sozialität die Gütergemeinschaft der Bürger gefolgert werden kann;

herkömmlichen Logik die dritte, und die dritte an hiesiger Stelle (E — A — B) ist in der herkömmlichen Logik die zweite.

[1] Bd. V. Kap. III. Der Schluß. S. 115—174. A. Der Schluß des Daseins. S. 118—137. Anmerk. S. 138—143. (S. 124. S. 135 flgd.) — Vgl. Bd. VI. S. 344 flgd.

aus dem Medius Terminus der Individualität aber, wenn er ebenso abstrakt verfolgt wird, die Auflösung des Staates folgt, wie sie z. B. im Deutschen Reich erfolgt ist, indem sich an letztern Medius Terminus gehalten worden."[1]

Die ganze Syllogistik, wie sich dieselbe in der alten Logik breit macht mit der Menge ihrer Schlußformen, Schlußarten und Schlußregeln, ohne alle Einsicht in den Erkenntniswert der Schlüsse und dessen Abstufungen, erscheint unserem Philosophen als unnützer und leerer Kram. Leibniz wollte auf kombinatorischem Wege gefunden haben, daß es 2048 Schlußmöglichkeiten gebe, die sich auf 24 brauchbare zurückführen, wobei aber die Frage nach den Erkenntniswerten, für welche die Wissenschaft der Logik sich allein zu interessieren hat, gar nicht in Betracht kam.[2]

2. Der Schluß der Reflexion.[3]

Der Mittelbegriff ist nicht mehr die abstrakte Besonderheit, eine unter vielen — denn auf diesem Wege läßt sich alles Mögliche beweisen, also niemals die Wahrheit erkennen —, sondern der Mittelbegriff ist die konkrete Besonderheit, die alle Einzelnen in sich begreift, die wesentliche Allgemeinheit oder, wie Hegel sagt, „die Reflexionsvollkommenheit", kurzgesagt: die Allheit.

Der Schluß der Allheit steht unter dem Schema der ersten Figur: E — B — A. Alle B = A, E = B, also E = A. Es ist der in den Lehrbüchern der Logik als Beispiel unsterbliche Kajus. „Alle Menschen sind sterblich, Nun ist Kajus ein Mensch, Ergo ist Kajus sterblich." Der Schluß ist mangelhaft, da der Schlußsatz nicht durch den Obersatz bewiesen wird, sondern umgekehrt dieser jenen voraussetzt. Um von allen Menschen etwas auszusagen, muß man schon wissen, daß auch Kajus ein Mensch ist.[4]

Der Schluß der Allheit ist zu begründen; die erste Prämisse (alle B = A) muß bewiesen werden, was durch einen Mittelbegriff geschieht, der die vollständige Reihe der Einzelnen enthält: A — E.E. E.E. . . .B. Dieser Schluß, unter dem Schema der zweiten Figur (B — E — A), ist der Schluß der Induktion oder der Erfahrung, da er sich auf die Wahrnehmung der einzelnen Tatsachen

[1] Bd. V. S. 124. — [2] Ebendas. Anmerk. S. 138—143. — [3] Bd. V. Der Schluß der Reflexion. S. 144—156. Vgl. VI. § 190. S. 355—358.

[4] Bd. V. S. 145—147. Vgl. VI. § 190. S. 355—358. (Hier heißt die Formel des Induktionsschlusses genauer: B — E. E. E. E. . . . . — A.)

gründet. Kupfer, Silber, Gold usf. sind elektrische Leiter, Kupfer, Silber, Gold usf. sind Metalle, also sind die Metalle elektrische Leiter.

Bewiesen ist, daß diese Metalle elektrische Leiter sind; zu beweisen ist, daß dieselbe Eigenschaft von allen Metallen gilt: die Reihe der Einzelnen ist zu vervollständigen. Dies geschieht durch einen Schluß von einigen auf alle, d. h. von einer Reihe gegebener einzelner Fälle einer gewissen Art auf alle übrigen derselben Art durch einen Schluß, dessen Mittelbegriff in der wesentlichen Ähnlichkeit oder Analogie zwischen den gegebenen und allen übrigen Fällen derselben Art besteht. Dies ist der Schluß der Analogie. „Die Wahrheit des Schlusses der Induktion ist daher ein solcher Schluß, der eine Einzelnheit zur Mitte hat, die unmittelbar an sich selbst Allgemeinheit ist, — der Schluß der Analogie." Mein Beispiel gibt eine zutreffende Analogie, nämlich die wesentliche Ähnlichkeit zwischen den einzelnen Metallen, welche der Schluß der Induktion anführt, und allen übrigen Körpern, welche Metalle sind und als solche auch elektrische Leiter.

Wenn die Analogie oberflächlich und darum nicht zutreffend ist, so läßt sich auf eine solche kein beweisender Schluß, sondern nur ein Fehlschluß gründen; dann ist die Mitte nicht „eine Einzelnheit, die unmittelbar an sich selbst Allgemeinheit ist", sondern sie ist in der Beziehung auf das eine Extrem bloß ein Einzelnes, in der Beziehung auf das andere bloß ein Allgemeines, nicht aber beides zugleich; darum besteht der Schluß nicht aus drei, sondern aus vier Begriffen (quaternio terminorum) und ist deshalb nicht syllogistisch, sondern paralogistisch. Das hegelsche Beispiel lautet: „Die Erde hat Bewohner, der Mond ist eine Erde, also hat der Mond Bewohner". Die Erde als dieser planetarische, von einer Atmosphäre umgebene Planet ist bewohnt. Der Mond ist eine Erde, d. h. auch ein Weltkörper, wie jedes Gestirn ohne Unterschied so heißt. Die Begriffe schließen nicht zusammen, sondern fallen auseinander. Hier ist ihre Vierzahl: 1. die Erde als dieser Planet, 2. bewohnt, 3. der Mond, 4. Weltkörper im allgemeinen.[1]

Der Schluß der Reflexion hat die Schlüsse der Allheit, der Induktion und der Analogie durchlaufen, und der Mittelbegriff ist nunmehr das wahrhaft Allgemeine, d. i. die Gattung, welche das Besondere und Einzelne in sich begreift. „Übersehen wir den Gang der

[1] Bd. V. S. 154 flgd.

Schlüsse der Reflexion, so ist die Vermittlung überhaupt die gesetzte oder konkrete Einheit der Formbestimmungen der Extreme: die Reflexion besteht in diesem Setzen der einen Bestimmung in die andere; der vermittelnde ist so die Allheit. Als der wesentliche Grund derselben aber zeigt sich die Einzelnheit, und die Allgemeinheit nur als äußerliche Bestimmung an ihr, als Vollständigkeit. Die Allgemeinheit ist aber dem Einzelnen wesentlich, daß es zusammenschließende Mitte sei; es ist daher als an sich seiendes Allgemeines zu nehmen."[1]

3. Der Schluß der Notwendigkeit.

Dieser Schluß ist das vermittelte Urteil der Notwendigkeit, also der kategorische, der hypothetische und der disjunktive Schluß. Das Einzelne ist durch seine Art oder Besonderheit das Allgemeine oder die Gattung (E — B — A): der kategorische Schluß. Das Allgemeine oder die Gattung ist der erzeugende Grund des Besonderen, der hypothetische Schluß: Wenn A ist, so ist B, nun ist A, also ist B. Die Gattung ist die Totalität der Arten, das Allgemeine die Totalität des Besonderen. Der disjunktive Schluß: „A ist entweder B oder C oder D; A ist aber B, also ist A nicht C noch D. Oder auch: A ist entweder B oder C oder D; A ist aber nicht C noch B; also ist es B."[2]

Der disjunktive Schluß ist der höchste; er ist diejenige Form, in welcher der Begriff vollkommen in adäquater Weise bestimmt wird. „Die verschiedenen Gattungen der Schlüsse stellen die Stufen der Erfüllung oder Konkretion der Mitte dar. In dem formalen Schlusse wird die Mitte nur dadurch als Totalität gesetzt, daß alle Bestimmtheiten, aber jede einzeln, die Funktion der Vermittelung durchlaufen. In den Schlüssen der Reflexion ist die Mitte als die, die Bestimmungen der Extreme äußerlich zusammenfassende Einheit. Im Schlusse der Notwendigkeit hat sie sich zur ebenso entwickelten und totalen, als einfachen Einheit bestimmt, und die Form des Schlusses, der in dem Unterschiede der Mitte gegen seine Extreme bestand, hat sich dadurch aufgehoben. Damit ist der Begriff überhaupt realisiert worden; bestimmter hat er eine solche Realität gewonnen, welche Objektivität ist."[3]

---

[1] Bd. V. S. 150—155. VI. § 190. Zusatz. S. 356—358.

[2] Bd. V. c. Der Schluß der Notwendigkeit. S. 155—166. VI. § 191 bis 192. S. 358—360. — [3] Bd. V. S. 165.

Da Hegel kein Beispiel des disjunktiven Schlusses gegeben hat (wie er überhaupt mit Beispielen, wo sie am nötigsten sind, oft am meisten zurückhält), so brauche ich zu diesem Zwecke Kants berühmte Lehre von Raum und Zeit. Alle Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe; nun sind Raum und Zeit keine Begriffe, also sind Raum und Zeit Anschauungen. Alle Anschauungen sind entweder empirisch oder a priori, nun sind Raum und Zeit nicht empirische Anschauungen, also sind sie Anschauungen a priori oder ursprüngliche Anschauungen, Formen der Anschauung, d. h. anschauende Subjektivität.

Die Begriffsbestimmung gründet sich auf Begriffseinteilung, wie Plato gelehrt und in der Form disjunktiver Schlüsse in Beispielen ausgeführt hat, deren eines der Begriff des Sophisten war; darum galt ihm auch die Begriffseinteilung als die Dialektik, in welcher alle wahre Erkenntnis besteht (Phädrus).

Der durchgängig bestimmte Begriff ist der reale Begriff oder das Objekt.

Einundzwanzigstes Kapitel.
Die Lehre vom Begriff. B. Die Objektivität.

I. Ontologie und Kosmologie.

Alle Unmittelbarkeit ist vermittelt, und alles vermittelte Dasein hat, wenn es perfekt geworden ist, d. h. nach vollendeter und aufgehobener Vermittlung, den Charakter des unmittelbaren Daseins: dies sind zwei Grundlehren, welche Hegel nicht oft und nachdrücklich genug einschärfen kann. Aus keinem anderen Grunde hat er die jacobische Lehre vom unmittelbaren Wissen so oft und nachdrücklich bekämpft.

Was innerlich entwickelt, vollkommen bestimmt und vermittelt ist, das ist nicht mehr in sich verschlossen, sondern es tritt hervor und nach außen, es ist da, es erscheint, es ist nicht mehr bloß subjektiv, sondern objektiv: dies gilt nunmehr vom Begriff, nachdem er seine Entwicklungsformen in Urteil und Schluß durchlaufen hat.[1] „Der

[1] Vgl. mit der Lehre vom subjektiven Begriff Urteil und Schluß meine Logik. Abschn. III. Kap. VII. § 142—166, S. 362—419, insbesondere die Lehre vom Schluß § 156—166. S. 396—419.

Schluß ist Vermittelung, der vollständige Begriff in seinem Gesetztsein. Seine Bewegung ist das Aufheben seiner Vermittelung, in welcher nichts an und für sich, sondern jedes nur vermittelst eines andern ist. Das Resultat ist daher eine Unmittelbarkeit, die durch Aufheben der Vermittelung hervorgegangen, ein Sein." „Dies Sein ist daher eine Sache, die an und für sich ist, — die Objektivität."[1]

Der Übergang von der Subjektivität zur Objektivität, vom Begriff zur Realität, vom logischen zum wirklichen Sein, welches man auch das äußere Dasein nennt, hat den Philosophen veranlaßt, dieses Thema aller Ontologie von neuem zu erörtern, auf den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes wieder zurückzukommen, um von neuem die kantische Kritik des letzteren zu entkräften, nach welcher das Sein oder die Realität ein Merkmal sein soll, das aus dem Begriff nicht könne „herausgeklaubt" werden; der Begriff Gottes sei so wenig die Existenz Gottes als hundert Taler im Kopf hundert Taler in der Kasse sind.[2]

Aus dem Geist und Gange der hegelschen Logik hat sich ergeben, daß die Begriffe Sein, Dasein, Ding, Erscheinung, Kraft und Äußerung, Inneres und Äußeres, Wirklichkeit, Substanz, Kausalität usf. in dem Begriffe des Begriffs (Subjektivität) aufgehobene Momente oder, wie Hegel tiefsinnig und treffend sagt, in ihm „untergegangen" sind und nunmehr in der Gestalt der Realität oder Objektivität wieder aus ihm hervorgehen. „Die Objektivität ist die Unmittelbarkeit, zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraktion und Vermittelung bestimmt." „Das Objekt kann als Ding mit Eigenschaften, als Ganzes aus Teilen bestehend, als Substanz mit Akzidenzen und nach den andern Verhältnissen der Reflexion bestimmt werden; aber diese Verhältnisse sind überhaupt schon im Begriffe untergegangen; das Objekt hat daher nicht Eigenschaften noch Akzidenzen, denn solche sind vom Dinge oder der Substanz trennbar; im Objekt ist aber die Besonderheit schlechthin in die Totalität reflektiert."[3]

Auch Kant hat die Objektivität und Realität der Begriffe, Grundsätze usf. gelehrt und darunter deren allgemeine Geltung im Unterschiede von der bloß subjektiven und individuellen verstanden:

---

[1] Bd. V. S. 165 u. 166. — [2] S. oben Buch II. Kap. XIV. S. 449.

[3] Hegel. Werke. Bd. V. Zweiter Abschn. Die Objektivität. S. 167—174. (S. 171, 176.)

die objektive, allen vernünftigen Subjekten gemeinsame, auf die reine Subjektivität oder das reine Selbstbewußtsein gegründete, aus ihm erzeugte Weltvorstellung.

Jedes Objekt ist ein einzelnes, andere ausschließendes Objekt; daher besteht die Objektivität in einer Mehrheit oder Vielheit von Dingen, um es in einem jener Begriffe auszusprechen, welche in dem des Subjekts aufgehoben oder untergegangen sind. Da auch die Objekte vermöge ihrer Subjektivität Begriffe, existierende oder erscheinende Begriffe sind, die als solche den Charakter der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit haben, das wahrhaft Allgemeine aber die Einheit des Besonderen und Einzelnen ist, so bildet die Objektivität eine Allheit der Objekte, welche sich in die Einheit zusammenfaßt, also die Alleinheit oder Gesamtheit der Dinge. Als das All der Dinge heißt die Objektivität die Welt; als deren Alleinheit heißt sie das Universum. Die Begriffe der Objektivität sind daher Weltbegriffe oder kosmologische Kategorien und gelten als solche nicht bloß für die physischen Objekte, sondern auch für die geistigen.

Daher dürfen wir, um den Wert und Entwicklungsgang dieser Weltbegriffe wohl zu verstehen, dieselben nicht bloß auf die Natur beziehen, als ob hier schon der Übergang aus der Logik zur Naturphilosophie stattzufinden habe, und wir müssen stets im Auge behalten, daß die Objekte als Subjekte, d. h. als die selbständigen und selbsttätigen Wesen, welche sie sind, ihre Ordnung und Einheit selbst hervorbringen; daß diese Einheit, die als Welt oder Universum erscheint, aus dem eigensten und innersten Wesen der Objekte selbst hervorgeht oder folgt. Einzelne Subjekte, wie sie schon sind, können die Objekte sich nicht vereinzeln, sondern nur ihre Zusammengehörigkeit, Allgemeinheit und Universalität betätigen und bewirken.

II. Der Mechanismus.

1. Der Determinismus.

Die erste Form ihres Zusammenhangs besteht darin, daß die Objekte, deren jedes ein einzelnes, für sich bestehendes Objekt ist, eine Totalität, vergleichbar der leibnizischen Monade, einander wechselseitig ausschließen, daher sich zueinander zwar notwendig, aber nur äußerlich verhalten, also keinen anderen Zusammenhang bilden können als den äußeren der Zusammensetzung oder des Aggregats. Und wie ihr Verhalten, so ist ihre Wirksamkeit: jedes Objekt

wird von außen bestimmt oder determiniert durch ein anderes, welches wieder durch ein anderes von außen bestimmt oder determiniert wird und so fort ins Endlose. Dieser äußerliche Zusammenhang der Dinge, der in der Zusammensetzung oder in der aggregierten Einheit besteht, ist der Mechanismus oder die mechanische Ordnung; diese äußere Wirksamkeit ist der mechanische Prozeß oder der Determinismus.[1]

Es gibt eine mechanische Weltordnung, welche dem Wesen der Dinge entspricht und dieselben beherrscht, insoweit sie einander ausschließende, äußerlich miteinander verknüpfte und voneinander abhängige Wesen sind, und dies sind nicht bloß die körperlichen, sondern auch die vorstellenden und vorgestellten Dinge; es gibt darum auch eine mechanische Welterklärung von universeller, aber beschränkter Gültigkeit, keineswegs die vollkommene und höchste Welterklärung, wohl aber eine notwendige, deren erste Stufe und Fassung der Determinismus ist, zufolge dessen jedes Ding von außen sowohl determiniert wird als auch determiniert. Die Determination ist wechselseitig, so daß der Angriff den Widerstand, die Aktion die ihr gleiche Reaktion auslöst.

2. Die Zentralisation.

Die Objekte streben nach Einheit, nach mechanischer Einheit, d. h. nach einem Zentralobjekt, in welchem alle Einzelobjekte eines sein wollen, und welches alle in sich zu vereinigen strebt; das zentrale Objekt ist ein einzelnes oder individuelles und zugleich ein allgemeines, da es alle anderen Objekte in sich vereinigt und diese in ihm aufgehen wollen, denn, wohlgemerkt, die Objekte sind nur unselbständig dadurch, daß sie es sein wollen, ihre Unselbständigkeit ist ihr eigenes Tun und Streben, ihr Wille und Trachten, es geschieht nichts wider sie, sondern alles durch sie und aus dem Grunde ihrer Subjektivität. „In der materiellen Welt ist es der Zentralkörper, der die Gattung, aber individuelle Allgemeinheit der einzelnen Objekte und ihres mechanischen Prozesses ist. Die unwesentlichen einzelnen Körper verhalten sich stoßend und drückend zu einander; solches Verhältnis findet nicht zwischen dem Zentralkörper und den Objekten statt, deren Wesen er ist, denn ihre Äußerlichkeit macht

[1] Bd. V. Kap. I. Der Mechanismus. A. Das mechanische Objekt. B. Der mechanische Prozeß. S. 175—188. (S. 178, 183.) Vgl. Bd. VI. § 195. S. 368—371.

nicht mehr ihre Grundbestimmung aus. Ihre Identität mit ihm ist also vielmehr die Ruhe, nämlich das Sein in ihrem Zentrum; diese Einheit ist ihr an und für sich seiender Begriff."[1]

3. Der absolute Mechanismus.

Indessen ist und bleibt der mechanische Prozeß, in welchem die Zentralisation besteht, ein beständiges Streben und Sollen, welches nie erfüllt werden kann, da mit dem Sein der Objekte im Zentrum ihre Äußerlichkeit und Mehrheit, also die Objektivität und die Welt aufgehoben wäre. „Die Einheit bleibt nur ein Sollen, da die zugleich noch gesetzte Äußerlichkeit der Objekte jener Einheit nicht entspricht."

Die Objekte sind ihrem Wesen und Begriffe gemäß sowohl selbständig als unselbständig, sie wollen ihr Zentrum sowohl außer sich als auch in sich haben und innerhalb des umschriebenen Gebietes der eigenen Selbständigkeit von einem gemeinsamen Zentralobjekt abhängen und gelenkt werden. Darin besteht der absolute oder vollendete und gesetzlich geordnete Mechanismus.

Was die Zentralisation betrifft, so zeigt sich dieselbe in der unbedingten Herrschaft des Erdzentrums über alle irdischen Körper, die ihm beständig zustreben und darum fallen, in der Herrschaft leidenschaftlich begehrter Objekte, in der unumschränkten Staats- und Weltherrschaft: Beispiele, welche, wie man sieht, sowohl physischer als psychischer, ethischer und politischer Art sind. Der absolute Mechanismus erscheint im Planetensystem, in dem gesetzlich geordneten, nach seinen allgemeinen und besonderen Gebieten abgestuften Staatswesen, in den föderativen Staats- und Völkerordnungen usf.

Die Objekte sind Begriffe, darum sind sie auch Urteile und Schlüsse. Das relative Zentralobjekt ist dem absoluten Zentralobjekt untergeordnet: diese Subsumtion ist ein Urteil. Das einzelne Objekt ist durch sein relatives Zentrum dem absoluten Zentrum untergeordnet: diese vermittelte Unterordnung ist ein Schluß. So ist auch der Staat ein Schluß, der aus drei Terminis besteht: diese sind die Regierung, die Bürger (Individuen) und die Bedürfnisse, jeder dieser drei Termini bildet die Mitte, welche die beiden anderen zusammenschließt, der Staat ist ein System oder ein Schluß von Schlüssen. „Es ist nur durch die Natur dieses Zusammenschließens,

[1] Bd. V. C. Der absolute Mechanismus. a. Das Zentrum. S. 189.

durch diese Dreiheit von Schlüssen derselben terminorum, daß ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden wird."[1]

III. Der Chemismus.

Die mechanische Einheit der Objekte vollendet sich nicht in der Form der abstrakten Zentralisation und die wahre Ordnung der Dinge nicht in der Form des Mechanismus. Denn auch das absolute Zentralobjekt ist relativ und hat als einzelnes Objekt immer wieder andere Objekte außer sich. So weit der Mechanismus reicht, verhalten sich die Objekte äußerlich zueinander und bleiben, was sie sind: sie sind und bleiben differente Individuen. Soll es zu einer Einheit kommen, welche die Objekte wirklich vereinigt und durchdringt, so muß eine Differenz aufgehoben werden, d. h. sie müssen sich wechselseitig nicht bloß determinieren, sondern indifferenzieren oder neutralisieren: dies aber geschieht im chemischen Prozeß.

Anders verhält sich das mechanische Objekt, anders das chemische. Jenem ist die Beschaffenheit, die eigene wie die fremde, ganz gleichgültig, es bezieht sich und wirkt nach außen nicht kraft seiner Existenz, nicht vermöge seiner Beschaffenheit, sondern bloß weil es ein Ding, nicht weil es ein so beschaffenes Ding ist, wogegen die chemischen Objekte durch ihre Beschaffenheit aufeinander bezogen sind und nach ihrer Vereinigung streben: sie sind einander verwandt und, solange sie nach ihrer Vereinigung streben, im Zustande der gegenseitigen Spannung. Kein mechanisches Objekt ist gegen das andere gespannt, es gibt keine mechanische Verwandtschaft, wohl aber eine chemische.

Die Vereinigung der chemischen Objekte ist ihre Neutralisation, die Wiederauflösung des neutralen Produkts und seine Zurückführung in die ursprünglichen Faktoren ist die Reduktion. In dem neutralen Produkt ist der chemische Prozeß erloschen und kann von selbst weder sich von neuem anfachen noch auch die Reduktion vollziehen. Sowohl die Vereinigung als auch die Scheidung sind von Bedingungen abhängig, die außerhalb der chemischen Objekte liegen. „Die chemisch-differenten Objekte sind das, was sie sind, ausdrücklich nur durch ihre Differenz, und sind so der absolute Trieb, sich durch und miteinander zu integrieren." „Aber das urteilende Prinzip, welches das Neutrale in differente Extreme dirimiert und dem indifferenten Objekte überhaupt seine Differenz und Begeistung

[1] Ebendas. S. 191—193. Bd. VI. §§ 196—199. S. 371—373. (S. 372.)

gegen ein anderes gibt, und der Prozeß als spannende Trennung fällt außer jenem ersten Prozesse." „Im neutralen Produkt ist der Prozeß erloschen, und das Erregende fällt außerhalb desselben."[1]

Der Chemismus ist eine Kategorie der Objektivität und betrifft als solche nicht bloß die Vorgänge, die sich zwischen Körpern vollziehen, sondern auch die Neutralisationen im gemütlichen, geselligen, weltgeschichtlichen Verkehr, zwischen geistigen Individualitäten, Völkern, Religionen, Philosophien usf. Was man in letzterer Hinsicht Synkretismus zu nennen pflegt, die Mischungen religiöser und philosophischer Anschauungsweisen, wie sie der Völkerverkehr mit sich bringt, sind ein Beispiel solcher Neutralisationen auf geistigem Gebiet.

Die Aufgabe der Objektivität läßt sich weder durch den mechanischen noch durch den chemischen Prozeß lösen. Gefordert ist die Einheit aller Objekte, die universelle Einheit, die All-Einheit. Diese aber kann weder ein mechanisches noch ein chemisches Objekt sein, weder ein zentrales noch ein neutrales, denn das zentrale Objekt ist immer wieder ein einzelnes, welches andere außer sich hat, und das neutrale ist nicht allgemein, denn es kann weder sich selbst zerlegen und besondern noch alle Objekte in sich vereinigen. Jene universelle Einheit aller Objekte, welche der Begriff verlangt, ist also kein Objekt, sondern zunächst ein bloßer, von allen Objekten unterschiedener Begriff, also der *subjektive* Begriff, der allen Objekten gegenübersteht mit der Tendenz, in dieselben einzudringen, um sie zu bestimmen und zu ordnen. Dieser Begriff ist nicht objektiv, aber er *soll* es sein, er ist auf die Objektivität notwendig bezogen, darum auch notwendig noch zu ihr gehörig als deren letzte und höchste Kategorie. Dieser Begriff, der nicht objektiv ist, aber sein soll, ist *der Zweck*: es ist der Begriff, dessen vollständige Entwicklung das letzte und höchste Thema der gesamten Logik ausmacht.

IV. Die Teleologie.

1. Mechanismus und Teleologie. Der subjektive Zweck.

Im Gegensatze zu dem subjektiven, von allen Objekten unterschiedenen Begriff in seinem *freien* Fürsichsein haben Mechanismus und Chemismus den Charakter der Naturnotwendigkeit und dürfen deshalb beide zusammen als Mechanismus bezeichnet werden, sofern man Naturnotwendigkeit und Mechanismus in üblicher Weise als

[1] Bd. VI. §§ 200—202. (Zusatz.) S. 373—375. Bd. V. Kap. II. Der Chemismus. S. 195. S. 200.

gleichbedeutende Begriffe ansieht und braucht. Dann sind Mechanismus und Teleologie die beiden umfassenden Weltbegriffe und Richtungen der Welterklärung.

Im Gegensatze zu den Objekten, denen der Begriff gegenübersteht und auf welche sich derselbe von außen bezieht, um in ihnen und durch sie verwirklicht zu werden, ist der Begriff zunächst der subjektive, endliche und äußere Zweck, weshalb die teleologische Beziehung zunächst nicht anders gefaßt werden kann, denn als subjektive, endliche und äußere Zweckmäßigkeit, von welcher die innere oder immanente Zweckmäßigkeit wohl zu unterscheiden ist. Daß Aristoteles und Kant diesen Unterschied erleuchtet, die innere Zweckmäßigkeit erkannt und auf das Leben angewendet haben, jener in seinen Büchern über die Seele, dieser in seiner Kritik der Urteilskraft, gehört zu den großen Verdiensten beider Philosophen.

Der subjektive (endliche) Zweck hat einen besonderen, darum mannichfaltigen Inhalt und besteht in der Menge subjektiver, partikularer Zwecke, denen die Objekte unterworfen sind und dienen; sie werden im Dienste jener Zwecke gebraucht und benützt: die äußere Zweckmäßigkeit ist die Nützlichkeit. In ausführlichen Betrachtungen über den Nutzen der Dinge haben, um die Weisheit Gottes zu preisen, sowohl die deistisch gesinnte Aufklärung als auch die praktische Frömmigkeit sich gern ergangen. Beim Weinstock wurden die Annehmlichkeiten erwähnt, welche der Mensch aus seinen Früchten gewinnt, beim Korkbaum auch des Pfropfens gedacht, der die Weinflaschen verschließt, wie es in dem Epigramm spottweise heißt: „Welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand".[1]

2. Das Reich der Mittel. Die List der Vernunft.

Der subjektive Zweck mit seiner der Objektivität zugekehrten Tendenz ist im Zustande der Spannung und darum des Widerspruchs, zwischen seinem Zustande und seiner Tendenz, zwischen seiner Subjektivität und seinem Willen zur Objektivität, welcher Widerspruch nur durch die Zwecktätigkeit, d. h. dadurch gelöst werden kann und gelöst wird, daß der Zweck sich realisiert oder objektiviert, indem er sich der Objekte bemächtigt, sich dieselben unterordnet und in seinem Dienste braucht. Die Unterordnung oder Subsumtion des Objekts

[1] Bd. V. Kap. III. Teleologie. S. 203—211. A. Der subjektive Zweck. S. 211—214. Vgl. VI. §§ 204—209. Zus. S. 375—379.

unter den subjektiven Zweck ist ein Urteil; die Realisierung des Zwecks ist ein Schluß, in welchem der Zweck durch die Objekte sich mit sich selbst zusammenschließt: er ist Anfang und Ende, Ursache und Ziel, also Endursache; die Mittel des Schlusses aber sind die zweckdienlichen Objekte. Nirgends übt der medius terminus seine Bedeutung und Funktion in einer so ausgesprochenen Form, wie hier, wo der Mittelbegriff selbst Mittel ist und heißt.

Die mechanischen und chemischen Objekte sind jetzt mechanische und chemische Mittel, welche die Zwecktätigkeit, womit Erkenntnis und Erfindung Hand in Hand gehen, ins Endlose vervielfältigt. Jeder erreichte Zweck wird sogleich Mittel zu einem neuen Zweck, der wiederum Mittel zu einem neuen Zwecke wird, und so erstreckt sich das Reich der Mittel ins Endlose. Und andererseits wird kein Zweck erreicht, ohne daß dazu eine Menge Mittel aufgewendet, d. h. eine Menge Objekte dienstbar gemacht und in Mittel verwandelt werden, damit das Subjekt sich selbst so wenig als möglich braucht und verbraucht. In dieser erfinderischen Klugheit, statt der Person die Objekte arbeiten und sich abarbeiten zu lassen, besteht, wie Hegel sagt, „die List der Vernunft". Hier sind wir an der Stelle, auf welche ich hingewiesen hatte, als in der Lehre vom Maß schon von der „List des Begriffs" die Rede war.[1]

„Diese Beziehung", sagt Hegel von der zweckmäßigen Tätigkeit, „ist die Sphäre des nun dem Zwecke dienenden Mechanismus und Chemismus, deren Wahrheit und freier Begriff er ist. Dies, daß der subjektive Zweck, als die Macht dieser Prozesse, worin das Objektive sich aneinander abreibt und aufhebt, sich selbst außer ihnen hält und das in ihnen sich erhaltende ist, ist die List der Vernunft." „Die Vernunft ist ebenso listig als mächtig. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten läßt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozeß einzumischen, gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung bringt. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die göttliche Vorsehung der Welt und ihrem Prozeß gegenüber sich als die absolute List verhält. Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung seiner Absichten, welche ein anderes sind, als dasjenige,

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. XVI. S. 478.

um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war." Dies ist einer jener charakteristischen Sätze, aus welchen Hegels ganze Lebens- und Weltanschauung hervorleuchtet![1]

3. Der ausgeführte Zweck.

Der subjektive Zweck führt uns in den endlosen Progreß, da jeder erreichte Zweck wieder Mittel für neue Zwecke ist, und jeder zu erreichende Zweck Mittel fordert und voraussetzt. Wie das Endliche als solches den endlosen Progreß zur notwendigen Folge hat, so gerät in diesen Widerspruch auch die endliche und äußere Zweckmäßigkeit. Und wie das wahrhaft Unendliche den endlosen Progreß überhaupt vollendet und aufhebt, so wird dadurch allein auch hier im Gebiete der Teleologie dieser endlose Progreß vollendet und aufgehoben, in welchem jedes Mittel Zweck ist und jeder Zweck wieder Mittel, so daß am Ende nichts anderes zustande kommt als lauter Mittel. Das wahrhaft Unendliche ist in diesem Fall der *unendliche Zweck*: nicht die äußere, sondern die *innere Zweckmäßigkeit*.

Die Ausführung des Zwecks ist, wie schon bemerkt worden, ein Schluß, dessen Mittelbegriff die Mittel sind. Die Beziehung des subjektiven Zwecks auf das Objekt als Mittel ist die erste Prämisse; die Beziehung des Mittels auf das Objekt als Material, in und an welchem der Zweck sich zu gestalten hat, ist die zweite. Jede der beiden Prämissen gerät in unendliche Vermittelungen, da sich das Reich der Mittel nach beiden Seiten ins Endlose erstreckt. Daher kommt die subjektive Zwecktätigkeit aus den Mitteln nicht heraus und vor lauter Mitteln nicht zum Zweck.

Und der subjektive Zweck selbst mit allen seinen Besonderheiten, seinen zufälligen und mannichfaltigen Inhaltsbestimmungen ist, bei Licht besehen, nichts anderes als das einzelne Subjekt, das als solches ein *Objekt* ist und zur Objektivität gehört, wie der Mensch zur Natur, obwohl er sich von derselben unterscheidet und mit seinen partikularen Zwecken und Interessen ihr gegenübersteht und sie braucht. Die Teleologie als endliche und äußere Zweckmäßigkeit kommt so wenig aus den Objekten wie aus den Mitteln heraus; vielmehr teilt sich die Objektivität in zwei Gebiete: in das Reich der zwecksetzenden Objekte (subjektive Zwecke) und das der zweckdienlichen

---

[1] Hegel. Bd. VI. § 209. Zus. S. 382. Vgl. Bd. V. B. Das Mittel. S. 215—218. C. Der ausgeführte Zweck. S. 219 u. 220.

Objekte (Mittel). Die Teleologie gehört daher nicht bloß zur Objektivität, sondern ist noch ganz und gar in ihr begriffen.[1]

Der wahrhaft unendliche Zweck hat seine Mittel nicht außer sich, sondern in sich: er vermittelt sich selbst durch sich selbst. Er ist der sich selbst realisierende Begriff, die sich selbst objektivierende Subjektivität, also die Einheit des Begriffs und der Realität, der Subjektivität und der Objektivität: diese Einheit ist die Idee, das ist der Begriff nicht bloß, wie er an sich ist im Mechanismus und Chemismus, nicht bloß wie er für sich ist als subjektiver Zweck, sondern wie er an und für sich ist, da er in seiner Realisierung sich selbst klar ist und einleuchtet.

Da die Idee alle Mittel und Bedingungen zu ihrer Realisierung in sich schließt, so braucht sie nicht erst auf die Gunst der Umstände zu warten, um an das Werk ihrer Verwirklichung zu gehen, sie hat sich nicht bloß zu realisieren, sondern hat sich von der Ewigkeit her realisiert, und es ist die Täuschung aufzuheben, als ob der unendliche Zweck noch nicht vollführt sei. „Im Endlichen können wir es nicht erleben oder sehen, daß der Zweck wahrhaft erreicht wird." „Das Gute, das absolut Gute vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht. Diese Täuschung ist es, in der wir leben, und zugleich ist dieselbe allein das Betätigende, worauf das Interesse in der Welt beruht."[2]

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Die Lehre vom Begriff. C. Die Idee.

I. Die Idee als Prozeß.

Die Vorstellung, daß die absoluten Zwecke in der Welt erreicht sind, könnte in unserer Lebensanschauung einen Quietismus zur Folge haben, der vom Übel ist, und dem die Täuschung sich entgegenstellt, als ob jene Zwecke keineswegs erreicht seien, sondern es an uns liege und von uns abhänge, sie zu verwirklichen. Indessen wäre die Ansicht, daß die Idee fertig und die Ausführung der Weltzwecke vollendet sei, eine ebenso große Täuschung. Die absoluten

[1] Ebendas. S. 224 u. 225.
[1] Ebendas. S. 227 u. 228. Vgl. VI. §§ 211 u. 212. Zus. S. 383 u. 384.

Zwecke sind ebensowohl erreicht als noch zu erreichen, ihre Verwirklichung ist sowohl der entwickelte Weltzustand als die darauf gegründete Weltaufgabe, die zu erkennen und an deren fortschreitender Lösung mitzuwirken die Sache der fortgeschrittenen und zur weltgeschichtlichen Arbeit berufenen Generation ist. Es ist falsch, die Verwirklichung der Idee als einen fertigen Zustand zu betrachten, der uns nichts zu tun übrig lasse. Es ist falsch, dieselbe als eine Weltaufgabe zu nehmen, die nunmehr erst zu ergreifen und zu lösen sei. Jede dieser beiden Ansichten ist eine Täuschung. Um diese irrigen Auffassungen logisch zu entkräften, muß die Idee, wie Hegel ausdrücklich und tiefsinnig gelehrt hat, sowohl als die absolute Einheit der Gegensätze wie als Prozeß begriffen werden.

1. Die Idee ist die Einheit der Subjektivität und Objektivität, dieser höchsten Gegensätze, welche alle übrigen Gegensätze in und unter sich begreifen: sie ist darum absolute Einheit. Sie ist Einheit, nicht Beziehung oder Relation, wodurch immer zwei Bestimmungen gesetzt sind. Daher sind die Begriffe des Wesens (Reflexion) nicht imstande, die Idee zu fassen. Jenem Begriffe gemäß sind Bedingung und Bedingtes, Anfang und Ende, Grund und Folge, Ursache und Wirkung immer zweierlei; dagegen in dem Zwecke, der sich selbst realisiert, ist das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung die Ursache; es ist nicht mehr ein Erstes und Letztes, die aufeinander bezogen werden, sondern hier gilt in genauem Verstande das Wort: „die Letzten werden die Ersten sein". „Man kann von der teleologischen Tätigkeit sagen, daß in ihr das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung die Ursache sei, daß sie ein Werden des Gewordenen sei, daß in ihr nur das schon Existierende in die Existenz komme usf., das heißt, daß überhaupt alle Verhältnisbestimmungen, die der Sphäre der Reflexion oder des unmittelbaren Seins angehören, ihre Unterschiede verloren haben, und was als ein Anderes, wie Ende, Folge, Wirkung usf. ausgesprochen wird, in der Zweckbeziehung nicht mehr die Bestimmung eines Andern habe, sondern vielmehr als identisch mit dem einfachen Begriffe gesetzt ist."[1]

2. Diese Einheit ist aber keineswegs, wie es den Anschein haben könnte, eine in sich ruhende und beschlossene, sondern die Idee ist beständiger Prozeß, sie ist ewig lebendig, so daß die Subjektivität niemals in der Objektivität, der Begriff niemals in der Realität

[1] Bd. V. S. 221 u. 222.

erstarrt, vielmehr über dieselbe hinausgeht, in sich zurückkehrt und aus dem unversieglichen Grunde der Subjektivität den Prozeß immer von neuem anfacht und steigert. Die Subjektivität, welche der Objektivität nur gegenübersteht und die eine Seite des Gegensatzes bildet, ist „die einseitige"; die Subjektivität, welche über die Objektivität hinausgeht und in sich zurückkehrt, ist „die übergreifende". Daß die Idee als Prozeß und daß die Subjektivität als die übergreifende aufzufassen sei: diese beiden Sätze, philosophisch genommen und verstanden, bedeuten dasselbe. Eine in der Identitätslehre sehr gebräuchliche Formel definiert die Idee durch die „Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seins, des Begriffs und der Realität, des Subjekts und Objekts" usf., woraus nicht hervorleuchtet, daß die Idee als Prozeß und die Subjektivität als das übergreifende Prinzip zu fassen sei, vielmehr das Gegenteil gefolgert werden könnte. Darum hat Hegel an der Stelle, wo wir sind, jene Formeln für mißverständlich und es für geratener erklärt, sie nicht zu brauchen. „Weil die Idee 1. Prozeß ist, ist der Ausdruck für das Absolute: die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seins usf., wie oft erinnert, falsch; denn die Einheit drückt abstrakte, ruhig beharrende Identität aus. Weil sie 2. Subjektivität ist, ist jener Ausdruck ebenso falsch, denn jene Einheit drückt das Ansich, das Substantielle der wahrhaften Einheit aus. Das Unendliche erscheint so als mit Endlichem nur neutralisiert, so das Subjektive mit dem Objektiven, das Dasein mit dem Sein. Aber in der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjektivität über die Objektivität. Die Einheit der Idee ist Subjektivität, Denken, Unendlichkeit, und dadurch wesentlich von der Idee als Substanz zu unterscheiden, wie diese übergreifende Subjektivität, Denken, Unendlichkeit von der einseitigen Subjektivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wenn sie sich urteilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist."[1]

Diese Erklärung ist wohl zu beachten, da wir auch bei Hegel jenen Einheitsformeln nicht selten begegnen, die von jeher das Stichblatt der Gegner gewesen und geblieben sind. Um alles mit einem einzigen Worte zu sagen: die Idee lebt und ist Leben.

---

[1] Bd. VI. § 215. S. 390 u. 391.

II. Das Leben.

1. Das lebendige Individuum.

Alles unmittelbare Dasein ist vermittelt, und alle Vermittlung, da sie nicht ins Endlose fortgeht und resultatlos verläuft, sondern sich immer wieder vollendet und aufhebt, erscheint als unmittelbares Dasein. Das unmittelbare Dasein der Idee ist das Leben oder, wie Hegel sagt: „die unmittelbare Idee ist das Leben".[1] Als Zweck, der seine Mittel nicht außer sich, sondern in sich hat, darum sich selbst vermittelt und darum nichts anderes bezweckt als sich selbst, ist die Idee Selbstzweck, sie ist als Selbstzweck zugleich Endzweck, da sie nicht Mittel für etwas anderes, sondern nur für sich selbst ist, nicht um eines anderen Dinges willen, sondern um ihrer selbst willen existiert; sie besteht daher in einem solchen Verhältnis von Zweck und Mittel, welches nur als innere Zweckmäßigkeit begriffen werden kann.

Zweck ist Begriff, der Selbstzweck ist der sich selbst realisierende oder objektivierende Begriff: diesen Begriff nennt Hegel die Seele, diese Realität oder Objektivität nennt er Leib und diese Einheit der Seele und des Leibes das lebendige Individuum.

Der Begriff, von dem hier die Rede ist, der sich verkörpert und Seele heißt, ist kein Abstraktum, sondern dasselbe, was Aristoteles die erste Entelechie eines organischen Körpers, d. i. die ihm inwohnende zwecktätige Kraft, und in unseren Tagen Schopenhauer „den Willen zum Leben" genannt hat, d. i. der Trieb sich zu objektivieren. Wenn man unter den Begriffen nur abstrakte Vorstellungen versteht, wie die gewöhnliche Schullogik tut, so muß man die hegelschen Sätze sinnlos und ungereimt finden, wie Schopenhauer dieselben stets genommen und unablässig verschrieen hat. Von dem Begriff, der sich realisiert oder verkörpert, sagt Hegel: „er ist Selbstzweck und Trieb". Die Idee ist „der Begriff, der unterschieden von seiner Objektivität einfach in sich seine Objektivität durchdringt und als Selbstzweck an ihr sein Mittel hat und sie als sein Mittel setzt, aber in diesem Mittel immanent und darin der realisierte mit sich identische Zweck ist".[2]

Es kommt darauf an, wie das Mittel ist: ob es künstlich oder natürlich ist, technisch oder organisch. Ist es technisch, so ist der Zweck,

---

[1] Bd. V. Dritter Abschn. Die Idee. S. 229—343. Kap. II. Das Leben. S. 237. Vgl. Bd. VI. § 216. S. 391. — [2] Bd. V. S. 234 u. 235.

dem es dient, die Geschicklichkeit des Künstlers: so verhält sich die Tätigkeit des Zimmermanns zur Axt. Ist es organisch, so ist der Zweck, den es erfüllt, seine Seele: so verhält sich die Sehkraft und das Sehen zum Auge. Beides sind aristotelische Beispiele. Die Axt ist ein Mittel, ein totes Werkzeug; das Auge ist ein Organ. Das lebendige Individuum ist ein Ganzes und hat Teile, aber dieses Ganze ist nicht Summe, Kollektivum, Aggregat, sondern es ist Zweck, der Zweck zu leben, auf diese bestimmte Art zu leben; demgemäß sind auch die Teile dieses Ganzen nicht bloß Teile, sondern Mittel, natürliche, selbsterzeugte und entwickelte Mittel, d. h. Organe oder Glieder: das Ganze ist nicht geteilt, sondern es ist der Prozeß, sich zu teilen, zu organisieren, zu gliedern. „Da ihm der Begriff immanent ist, so ist die Zweckmäßigkeit des Lebendigen als innere zu fassen; er ist in ihm als bestimmter, von seiner Äußerlichkeit unterschiedener und in seinem Unterscheiden sie durchdringender und mit sich identischer Begriff. Diese Objektivität des Lebendigen ist Organismus; sie ist das Mittel und Werkzeug des Zwecks." „Nach der Äußerlichkeit des Organismus ist er ein Vielfaches nicht von Teilen, sondern von Gliedern."[1]

Im Organismus begriffen, sind die Teile lebendige Glieder; vom Organismus getrennt und losgerissen, sind sie keine Glieder mehr, sondern tote Körper, wie eine abgehauene Hand keine Hand mehr ist. Mit Recht sagt man, daß im Tode sich die Seele vom Leibe trennt, der Leib wird zum Leichnam, und die Frage ist nicht, ob die Seele den Tod überdauert, sondern ob sie einen noch höheren Zweck zu erfüllen hat, als nur den zu leben.[2]

Was wir Begriff, Seele, Organismus genannt haben, ist ein Subjekt, ein einfaches, unteilbares Selbst, welches, in seine Leiblichkeit ergossen, in seinen Gliedern allgegenwärtig, über diese Äußerlichkeit hinaus- und in sich zurückgeht, auf sich bezogen ist und bleibt. Sonst wäre es kein Selbst, kein Subjekt, keine lebendige Individualität. Darin liegt das große Geheimnis des Lebens, seine Unbegreiflichkeit für den Verstand. Denn der Verstand will unterscheiden und die Unterschiede fixieren: ein anderes ist die Seele, ein anderes der Leib; die Allgegenwart der Seele im Leib ist ihm ebenso unfaßlich, wie die Allgegenwart Gottes in der Welt.[3]

[1] Ebendas. S. 243 u. 244. — [2] Bd. VI. § 216. Zus. S. 391 u. 392.
[3] Bd. V. S. 239 u. 240. Vgl. VI. § 216. Zus. S. 392.

Wie der Begriff die Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen in sich schließt und vereinigt, so vereinigt auch die Seele als die lebendige Individualität, welche sie ist, diese drei Charaktere in der Form des Prozesses und der Selbstbetätigung: sie ist allgemeine Selbstbestimmung, die Einheit des Bestimmten, indem sie dasselbe in sich setzt, findet und sich darin empfindet und fühlt; „sie ist hiermit erstlich Allgemeinheit, das rein nur in sich selbst Erzittern der Lebendigkeit, die Sensibilität.“ „Sie ist das Insichsein, nicht als abstrakte Einfachheit, sondern eine unendliche bestimmbare Rezeptivität.“ „Die Sensibilität kann somit als das Dasein der in sich seienden Seele betrachtet werden, da sie alle Äußerlichkeit in sich aufnimmt, dieselbe aber in die vollkommene Einfachheit der sich gleichen Allgemeinheit zurückführt.“ Als besondere Selbsttätigkeit tritt sie der Außenwelt entgegen, verwandelt deren Eindrücke in Reize und Erregungen, verhält sich dazu als reizempfängliche und erregbare Individualität, welche den empfangenen Eindruck durch Akte der Selbstbewegung auslöst: die Sphäre der Irritabilität. Endlich ist es nicht genug, daß die Seele sich verkörpert, ihren Organismus macht und gestaltet, das Leben ist kein totes Produkt, sondern will immer von neuem wiedererzeugt oder reproduziert werden. So betätigt sich die Seele als lebendiges Einzelwesen. Die drei Prozesse der individuellen Selbstbetätigung sind demnach die Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion oder das Selbstgefühl, die Widerstandskraft und die beständige Wiederzeugung. Keiner dieser Prozesse ist ohne die beiden andern: sie sind die notwendigen Formen der Selbstbetätigung, die logisch notwendigen Formen, die nur da stattfinden können, wo Seele oder Selbst ist, Individualität im genauen Sinne des Worts.[1]

Was ist Empfindung? Wie verwandelt sich der äußere Eindruck in Empfindung, Selbstempfindung? Auf diese Frage muß der Verstand und die sogenannte erklärende Wissenschaft ehrlicherweise antworten, was sie von jeher geantwortet haben: mysterium magnum! Alle vermeintlichen Erklärungen sind nichtssagend und lassen die unergründliche Tatsache stehen, wo und wie sie steht. Um das Selbst zu erkennen, dazu gehört eine Selbsterkenntnis, welche die Philosophie, insbesondere die spekulative, vor der dogmatischen Wissenschaft und die Vernunft vor dem Verstande voraus hat.

[1] Bd. V. S. 243—248. Vgl. VI. §§ 217 u. 218. S. 393.

2. Der Lebensprozeß.

Da alles Leben in der Welt sich zu entwickeln und eine Reihe von Stufen und Entwicklungsformen zu durchlaufen hat, deren höchste das individuelle Leben ist, aus welchem die Empfindung, das Selbstgefühl, das Selbstbewußtsein, der Geist hervorgeht, so ist nicht alles Leben individuell, beseelt, sensibel, wie z. B. die Pflanze noch keine Individualität, kein Selbst ist und darum auch keine Empfindung hat. Wohl aber ist alles Leben Gestaltung, Ernährung und Fortpflanzung oder Artikulation, Assimilation und Generation. Die Assimilation ist Aneignung, das lebendige Subjekt bemächtigt sich der ihm zweckdienlichen Objekte der Außenwelt, nimmt dieselben in sich auf, verwandelt sie in seine Mittel und Organe und erweist sich dadurch als die Macht über die Objekte, als die Macht des Allgemeinen oder der Gattung. „In diesem Zusammengehen des Individuums mit seiner zunächst ihm als gleichgültig vorausgesetzten Objektivität hat es seine Besonderheit aufgehoben und sich zur Allgemeinheit erhoben. Seine Besonderheit bestand in der Diremtion, wodurch das Leben als seine Arten das individuelle Leben und die ihm äußerliche Objektivität setzte. Durch den äußeren Lebensprozeß hat es sich somit als reelles, allgemeines Leben, als Gattung gesetzt."[1]

3. Die Gattung.

Der Gattungsprozeß ist die höchste Form und Stufe der Lebenstätigkeit, aber die Gattung erscheint nur in der Flut der Generationen, in dem endlosen Entstehen und Vergehen der Individuen. „Geburt und Tod — ein ewiges Meer!" Wiederum der endlose Progreß: die schlechte Unendlichkeit des Lebens! Eben darin besteht der Widerspruch des Lebens, wie der endlose Progreß, wo er auch erscheint, aus dem Widerspruche stammt und denselben dartut und perpetuiert. Die Individuen entstehen und vergehen, und wenn es dabei sein Bewenden hat und nichts weiter erfolgt, so beharrt der ungelöste Widerspruch des Lebens, dieser endlose Progreß, der selbst den Mephistopheles zur Verzweiflung bringt: „Und immer zirkuliert ein neues frisches Blut, so geht es fort, man möchte rasend werden!"

Indessen schreitet das Leben, indem es sich aus innerster Kraft erhöht, dazu fort, jenen Widerspruch zu lösen und die Gattung in ihrer adäquaten und unvergänglichen Gestalt zu erzeugen, in der

[1] Bd. V. S. 251. Vgl. VI. § 219. Zus. S. 393 flgd.

Form nicht der Individuen, sondern der Begriffe, diese aber werden erzeugt durch das Denken, welches sich im Erkennen und Wollen verwirklicht. Das Individuum stirbt. Es ist die Bedeutung seines Todes, daß es sich über das bloße Leben und die individuellen Lebenszwecke, damit auch über die eigene Individualität erhebt, daß es sich selbst verallgemeinert, vergeistigt und den Zwecken des Geistes lebt, nämlich der Erkenntnis der Wahrheit. Darüber hat der platonische Sokrates im Phädon so tiefsinnig geredet: über diesen Zusammenhang zwischen Tod und Erkenntnis, zwischen Sterben und Philosophieren; er habe den Tod nicht zu fürchten, da er schon längst gestorben, nämlich den Zwecken des bloßen Lebens abgestorben sei. „Das Lebendige stirbt, weil es der Widerspruch ist, an sich das Allgemeine, die Gattung zu sein und doch unmittelbar nur als Einzelnes zu existieren." „Die Idee des Lebens aber hat damit sich nicht nur von irgendeinem (besonderen) unmittelbarem Diesen befreit, sondern von dieser ersten Unmittelbarkeit überhaupt; sie kommt damit zu sich, zu ihrer Wahrheit; sie tritt hiermit als freie Gattung für sich selbst in die Existenz. Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes."[1]

III. Die Idee des Erkennens und des Wollens.

1. Die Idee des Wahren.

Indem das individuelle Leben sich aufhebt, diese unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität, dieses unmittelbare Dasein der Idee, so eröffnet sich von neuem der Gegensatz der Subjektivität und der Objektivität und die Aufgabe der Vermittlung und Vereinigung beider. Die Subjektivität ist der Geist, die denkende Vernunft, der seiner bewußte Selbst- und Endzweck, d. i. die ihrer bewußte Idee; die Objektivität ist die Welt, der Inbegriff der Dinge oder Objekte, der in seiner Realität und Realisierung begriffene Selbst- und Endzweck, also auch Idee: die beiden Seiten des Gegensatzes sind daher als die subjektive und die objektive Idee zu bezeichnen. Die Auflösung und Vereinigung dieses Gegensatzes ist die höchste und letzte Aufgabe der Logik. Beide Seiten des Gegensatzes, die subjektive und objektive Idee, sind identisch, sie sind es an sich, sie sollen es aber auch für sich sein. Diese anundfürsichseiende Einheit ist das noch auszuführende Thema. „Die Vernunft kommt an

[1] Bd. VI. § 221. Zus. § 222. S. 395 flgd.

die Welt mit dem absoluten Glauben, die Identität setzen und ihre Gewißheit zur Wahrheit erheben zu können, und mit dem Triebe, den für sie an sich nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu setzen."[1]

Der Prozeß, in welchem diese Vereinigung vollzogen und die Identität der beiden Seiten gesetzt wird, ist im allgemeinen das Erkennen, welches eine doppelte Aufgabe zu lösen hat, da die Einseitigkeit jeder der beiden Seiten, d. h. ihr im Gegensatz befangener Charakter, aufzuheben ist. Die Einseitigkeit der subjektiven Idee wird dadurch aufgehoben, daß die gegebene Welt in den Geist aufgenommen wird: dies geschieht durch das Erkennen im engeren Sinne, die theoretische Tätigkeit der Idee oder die Idee des Wahren. Die Einseitigkeit der objektiven Idee wird dadurch aufgehoben, daß die vernünftigen Zwecke des Geistes in die Welt eingeführt und in ihr ausgeführt werden: dies geschieht durch die praktische Tätigkeit der Idee oder die Idee des Guten.

Das Erkennen, welches den Gegensatz zwischen der Subjektivität und Objektivität zu seiner Voraussetzung hat, ist endlich und beschreibt zwei Wege oder Methoden: die erste Methode geht aus von den konkreten Tatsachen, die als gegebene vorgefunden werden; sie löst diese Tatsachen auf in ihre allgemeinen Bedingungen, Gesetze, Kräfte, Gattungen; sie geht vom Einzelnen zum Allgemeinen, von den Tatsachen zu den Begriffen und heißt, weil sie abstrahierend und auflösend verfährt, die analytische Methode. Diese Methode setzt voraus, daß die Dinge oder Objekte gegeben sind, und das Subjekt gar nichts weiter zu tun braucht, als sich zu denselben bloß empfangend zu verhalten wie ein leeres Blatt (tabula rasa), um zur wahren Erkenntnis zu gelangen. Dies ist freilich keineswegs, wie man meint, der Standpunkt des Aristoteles, wohl aber der Lockes und aller empirischen Philosophen, die ihm folgen. „Der analytisch behandelte Gegenstand wird hierbei gleichsam als eine Zwiebel betrachtet, der man eine Haut nach der andern abzieht."[2]

Gelten aber die Dinge für Erscheinungen, hinter welchen das unerkennbare Ding an sich steht, so gerät das endliche Erkennen in der Gestalt der analytischen Methode in einen Widerspruch mit sich, wodurch es sich selbst aufhebt. „Auf diesem Standpunkte wird dem Objekt eine unbekannte Dingheit-an-sich hinter dem Erkennen zugeschrieben und dieselbe und damit auch die Wahrheit als ein

[1] Ebendas. § 224. S. 396. — [2] Bd. VI. § 227. Zus. S. 399.

absolutes Jenseits für das Erkennen betrachtet." „Aus dieser Bestimmung des endlichen Erkennens erhellt unmittelbar, daß es ein Widerspruch ist, der sich selbst aufhebt; — der Widerspruch einer Wahrheit, die zugleich nicht Wahrheit sein soll; — eines Erkennens dessen, was ist, welches zugleich das Ding an sich nicht erkennt."[1]

So habe Kant die Metaphysik des Geistes, das ist die rationale Psychologie, widerlegt, indem er das Wesen des Geistes, das Selbstbewußtsein oder das Ich für ein Scheinobjekt erklärte, auf jenen Paralogismus gegründet, der aus dem „Ich denke" ein denkendes Ding, eine Seelensubstanz macht. Da das Ich das Subjekt aller Urteile sei, so könne es nie sein eigenes Objekt werden und stehe zu seiner Selbsterkenntnis gleichsam sich selbst im Wege. „Ein Stein hat jene Unbequemlichkeit nicht; wenn er gedacht oder wenn über ihn geurteilt werden soll, so steht er sich selbst dabei nicht im Wege; er ist der Beschwerlichkeit, sich seiner selbst zu diesem Geschäfte zu bedienen, enthoben; es ist ein Anderes außer ihm, welches diese Mühe übernehmen muß." „Daß bei dem Denken des Ich dasselbe als Subjekt nicht weggelassen werden könne", halten „diese barbarisch zu nennenden Vorstellungen" für den Mangel, der seine Selbsterkenntnis verhindert.[2]

Das endliche Erkennen muß, um seinen Gang zu vollenden, zwei Wege beschreiben: der erste führt von den Tatsachen zu den Begriffen, der andere, der umgekehrte und ergänzende, geht von den Begriffen zurück zu den Tatsachen; jener ist die analytische Methode, dieser, der konstruierend oder zusammensetzend verfährt, heißt die synthetische Methode, sie beginnt mit den Begriffsbestimmungen (Definitionen) und schreitet durch die Begriffseinteilung fort zu der Ordnung und Reihenfolge der einzelnen Wahrheiten (Lehrsätze oder Theoreme). Jede der beiden Methoden nimmt einen den Momenten des Begriffs entsprechenden Gang: die analytische steigt vom Einzelnen, indem sie es auflöst, durch das Besondere empor zum Allgemeinen, die synthetische vom Allgemeinen, indem sie es definiert, durch die Besonderung des Allgemeinen (Einteilung) abwärts zum Einzelnen.

Je reicher, vielseitiger und komplizierter der Gegenstand ist, wie z. B. das Leben, der Staat usf., um so schwieriger ist seine Definition,

[1] Bd. V. A. Die Idee des Wahren. S. 268.

[2] Ebendas. Kap. II. Die Idee der Erkenntnis. S. 255—266. (S. 258 u. 259.)

und um so mehr Definitionen sind möglich; denn die Standpunkte, unter denen der Begriff eines solchen Gegenstandes aufgefaßt und bestimmt wird, sind so verschieden wie die analytischen Wege, welche zu jenen Standpunkten geführt haben. Die Geometrie hat gut definieren, da sie einen so abstrakten Gegenstand hat wie den Raum; da sind die nächste Gattung und die spezifische Differenz leicht zu bestimmen, wie z. B. das Quadrat vollkommen erklärt ist, wenn es als ein rechtwinkliges gleichseitiges Parallelogramm definiert wird. Dagegen hat die Philosophie vor allen Dingen die Notwendigkeit ihrer Gegenstände darzutun, weshalb weder die analytische noch die synthetische Methode sich für sie eignen. Gleichwohl ist die letztere, insbesondere die geometrische Methode nach dem Vorbilde des Euklides auf sie angewendet worden. Das berühmteste Beispiel dieser Art gibt Spinoza. „In seinen Definitionen ist das Spekulativste niedergelegt, aber in der Form von Versicherungen. Dasselbe gilt dann auch von Schelling.“[1]

Die geometrischen Sätze sind synthetisch, die arithmetischen aber seien analytisch, während Kant dieselben mit Unrecht auch für synthetisch erklärt habe, wie den Satz $5 + 7 = 12$; hier sei vom Subjekt zum Prädikat kein Fortgang zu etwas Anderem, sondern das Prädikat 12 entstehe auf demselben Wege und durch dieselbe Operation wie im Subjekt 5 und 7, diese entstehen durch die Addition der Einheiten, das Prädikat entsteht auf dieselbe Art. Dort wird addiert, hier wird fortaddiert. „Hier ist im Geringsten kein Übergang zu einem Andern, es ist ein bloßes Fortsetzen, d. h. Wiederholen derselben Operation, durch welche 5 und 7 entstanden ist.“[2] Übrigens hat Hegel in den Anfängen seiner Naturphilosophie zu beweisen gesucht, daß auch der geometrische Satz, nach welchem die gerade Linie als der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten erklärt wird, nicht synthetisch, sondern analytisch sei.[3]

Die synthetische Methode schreitet von der Definition zur Einteilung fort, deren Grund nicht äußerlich, willkürlich und künstlich sein darf, sondern aus der Sache selbst hervorgeht, denn der Begriff wird nicht eingeteilt, sondern teilt sich selbst ein, wie das Allgemeine sich selbst besondert: dann folgen nach dem Gange der Methode die

---

[1] Bd. VI. §§ 228 u. 229. Zus. S. 399—401.
[2] Bd. V. a. Das analytische Erkennen. S. 270—279. (S. 274—276.)
[3] Bd. VII. Abteil. I. § 256. S. 49 u. 50.

einzelnen konkreten Wahrheiten, die Ordnung der Lehrsätze, deren jeder bewiesen sein will. Der Beweis ist die letzte Stufe der synthetischen Methode und damit die höchste Leistung des endlichen Erkennens überhaupt. Kraft des Beweises soll die Wahrheit dem Subjekt als eine notwendige einleuchten: damit erhebt sich aus dem Prozesse des endlichen Erkennens die Idee der Notwendigkeit. Der Prozeß beginnt damit, daß der Inhalt als ein gegebener oder vorgefundener genommen und analytisch behandelt wird; er endet damit, daß dieser Inhalt nicht als ein gegebener, sondern als ein notwendiger gilt. „In der Notwendigkeit als solcher hat das endliche Erkennen selbst seine Voraussetzung und den Ausgangspunkt, das Vorfinden und Gegebensein seines Inhalts, verlassen. Die Notwendigkeit als solche ist an sich der sich auf sich beziehende Begriff. Die subjektive Idee ist so an sich zu dem an und für sich Bestimmten, Nichtgegebenen, und daher demselben als dem Subjekte Immanenten gekommen und geht in die Idee des Wollens über.“[1]

2. Die Idee des Guten.[2]

Aus der Idee der Notwendigkeit, wie in der Einführung unseres dritten Hauptteils auf dem Übergange von den Begriffen des Wesens zu denen des Begriffs schon gezeigt worden ist, erhebt sich die Idee der Freiheit, welche zusammenfällt mit dem Selbstbewußtsein, der Subjektivität, dem Begriffe des Begriffs im eigentlichen Sinne des Worts. „Die Sphäre der Notwendigkeit ist die höchste Spitze des Seins und der Reflexion; sie geht an und für sich selbst in die Freiheit des Begriffs, die innere Identität geht in ihre Manifestation, die der Begriff als Begriff ist, über. Wie dieser Übergang aus der Sphäre der Notwendigkeit in den Begriff an sich geschieht, ist bei Betrachtung der ersteren gezeigt worden, so wie er auch als die Genesis des Begriffs sich dargestellt hat.“ „Die Idee, insofern der Begriff nun für sich der an und für sich bestimmte ist, ist die praktische Idee, das Handeln.“[3] In den Vorlesungen (enzyklopädische Logik) erklärt Hegel denselben Übergang in folgender Weise: „Die Notwendigkeit, zu welcher das Erkennen durch den Beweis gelangt, ist das Gegenteil von dem, was

---

[1] Bd. VI. § 232. S. 405.
[2] Bd. V. B. Die Idee des Guten. S. 310—317.
[3] Ebendas. S. 309 u. 310. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XX. S. 527—529.

für dasselbe den Ausgangspunkt bildet. In seinem Ausgangspunkt hatte das Erkennen einen gegebenen und zufälligen Inhalt; nunmehr aber, am Schluß seiner Bewegung, weiß es den Inhalt als einen notwendigen und diese Notwendigkeit ist durch die subjektive Tätigkeit vermittelt. Ebenso war zunächst die Subjektivität ganz abstrakt, eine bloße tabula rasa, wohingegen dieselbe sich nunmehr als bestimmend erweist. Hierin aber liegt der Übergang von der Idee des Erkennens zur Idee des Wollens. Dieser Übergang besteht dann näher darin, daß das Allgemeine in seiner Wahrheit als Subjektivität, als sich bewegender, tätiger und Bestimmungen setzender Begriff aufzufassen ist."[1]

Nunmehr gilt die Freiheit als der absolute, in der Welt auszuführende **Zweck**, d. h. als die **Idee des Guten**, welcher die Objektivität gegenübersteht sowohl in ihrer **Nichtigkeit**, da sie die unwahre, der Idee völlig inadäquate Wirklichkeit ist, als auch in ihrer **Unüberwindlichkeit**, da sie der Ausführung der Idee beständig widerstrebt und dieselbe verhindert. In diesen beiden der Objektivität zugeschriebenen, einander entgegengesetzten Werten liegt der Widerspruch, welcher der praktischen Idee, der Idee des Guten und des Wollens inwohnt: er liegt in dem jetzt auf das höchste gespannten Gegensatze zwischen der Subjektivität und der Objektivität, zwischen dem Selbstbewußtsein und der Welt. Hegel hat sich darüber in seiner Logik nirgends so klar und deutlich ausgesprochen als in folgenden Stellen. „Während es der Intelligenz nur darum zu tun ist, die Welt so zu nehmen, wie sie **ist**, so geht dagegen der Wille darauf aus, die Welt erst zu dem zu machen, was sie sein **soll**. Das Unmittelbare, das Vorgefundene gilt dem Willen nicht als ein festes Sein, sondern nur als ein Schein, als ein an sich Nichtiges. Es kommen hier die Widersprüche vor, in denen man sich auf dem Standpunkte der Moralität herumtreibt. Es ist dies überhaupt in praktischer Beziehung der Standpunkt der **kantischen** und auch noch der **fichteschen** Philosophie. Das Gute soll realisiert werden, man hat daran zu arbeiten, und der Wille ist nur das sich betätigende Gute. Wäre dann aber die Welt so, wie sie sein soll, so fiele damit die Tätigkeit des Willens hinweg. Der Wille fordert also selbst, daß sein Zweck auch nicht realisiert werde. Die Endlichkeit des Willens ist damit richtig ausgesprochen. Bei dieser Endlichkeit ist dann aber

[1] Hegel. Werke. Bd. VI. § 232. Zusatz. S. 405.

nicht stehen zu bleiben, und der Prozeß des Willens selbst ist es, wodurch dieselbe und der in ihr enthaltene Widerspruch aufgehoben wird. Die Versöhnung besteht darin, daß der Wille in seinem Resultat zur Voraussetzung des Erkennens zurückkehrt, somit in der Einheit der theoretischen und praktischen Idee. Der Wille weiß den Zweck als das Seinige, und die Intelligenz faßt die Welt als den wirklichen Begriff auf. Dies ist die wahrhafte Stellung des vernünftigen Erkennens. Das Nichtige und Verschwindende macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus. Dieses ist der an und für sich seiende Begriff, und die Welt ist so selbst die Idee. Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, daß der Endzweck der Welt ebenso vollbracht ist, als er sich ewig vollbringt. Dies ist überhaupt die Stellung des Mannes, während die Jugend meint, die Welt liege schlechthin im argen, und es müsse aus derselben erst ein ganz Anderes gemacht werden. Das religiöse Bewußtsein betrachtet dagegen die Welt als durch die göttliche Vorsehung regiert und somit als dem entsprechend, was sie sein soll. Diese Übereinstimmung von Sein und Sollen ist indes nicht eine erstarrte und prozeßlose; denn das Gute, der Endzweck der Welt, ist nur, indem es sich stets hervorbringt, und zwischen der geistigen und natürlichen Welt besteht dann noch der Unterschied, daß, während diese nur beständig in sich selbst zurückkehrt, in jener allerdings auch ein Fortschreiten stattfindet."[1]

Wir erinnern uns, daß Hegel schon in der Phänomenologie des Geistes diesen Punkt sehr ausführlich behandelt und die Widersprüche „der moralischen Weltanschauung" in besonderem Hinblick auf die kantische Philosophie mit aller epigrammatischen Schärfe bloßgelegt hat. Er selbst bezieht sich auf seine dort gegebenen Ausführungen zurück.[2]

Die Idee des Wahren ist die Erkenntnis der Welt, wie sie in Wirklichkeit ist, die Wirklichkeit so verstanden, wie die Logik ihren

[1] Bd. VI. § 234. Zus. S. 406 u. 407. Vgl. Bd. V. S. 312—315.

[2] Dieses Zitat, das natürlich nur die Originalausgabe der Phänomenologie vom Jahre 1807 vor Augen haben konnte, hat der Herausgeber der Logik in den „Werken" gedankenloserweise stehen lassen. Der Leser sucht das Zitat in Bd. II der Gesamtausgabe und kommt bei einer ganz falschen Stelle an. Um den Leser zu orientieren, so suche er die Stelle, welche Hegel als S. 453 flgd. bezeichnet, Bd. II, S. 548—581, sie handelt von „der moralischen Weltanschauung" und der darin enthaltenen „Verstellung". Vgl. dieses mein Werk. Buch II. Kap. XI. S. 403—408.

Begriff genommen und festgestellt hat. In Wahrheit ist die Welt niemals fertig und abgeschlossen, sondern in beständiger Entwickelung begriffen, deren Ziele in ihr selbst enthalten und angelegt sind. Die Aufgaben der Welt gehören auch zu ihrer Wirklichkeit, und zwar im eminenten Sinne des Worts. Ihr Sollen gehört zu ihrem Sein. Was sie sein wird und sein soll, liegt tief begründet in dem, was sie war und ist. Daher ist die Idee des Guten eines mit der Idee des Wahren.[1]

3. Die absolute Idee.

Diese Einheit, die Identität der theoretischen und praktischen Idee, ist die absolute Idee, die letzte und höchste aller Kategorien, der erfüllteste, darum konkreteste aller Begriffe, welchen Hegel als solchen die konkrete Totalität nennt. Da alle früheren Begriffe in ihm aufgehobene Momente sind, so ist sein Inhalt das System der Logik. Die absolute Idee ist gleichsam das Kompendium des Ganzen. Wenn man dieselbe auflöst, so wird man, auf analytischem Wege rückwärts schreitend, die geordnete Reihenfolge sämtlicher Kategorien bis zu der ersten und ärmsten, dem Begriffe des unmittelbaren Seins, daraus wieder hervorgehen lassen, und aus diesem Begriffe wird man, auf synthetischem Wege vorwärtsschreitend, durch die geordnete Reihenfolge sämtlicher Kategorien wieder zu der höchsten und reichsten, dem Begriffe der absoluten Idee, gelangen. Was in der Tiefe des Anfangs unentwickelt schlummert, das ist in der Fülle des Schlusses zu gediegener Reife entwickelt. Daher ist jeder Schritt, welchen die Logik in methodischer Weise tut, eine hervorhebende Vertiefung in den Anfang und eine vorwärts gerichtete Erhebung zum Ziel: er ist beides zugleich. „Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine Rückannäherung zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das rückwärtsgehende Begründen des Anfangs und das vorwärtsgehende Weiterbestimmen desselben, ineinanderfällt und dasselbe ist.“ Von diesem Fortschreiten des Begriffs sagt Hegel: „Es (das Allgemeine) erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich“.[2]

---

[1] Bd. V. c. Die absolute Idee. S. 317—343. Bd. VI. §§ 236—244. S. 408—414. — [2] Bd. V. S. 339.

Diese Einheit der analytischen und synthetischen Methode ist die dialektische Methode, welche Hegel die absolute nennt, indem er auf das Vorbild Platos hinweist, welchen Diogenes Laërtius als den Urheber der Dialektik bezeichnet habe, wie den Thales als den der Naturphilosophie und Sokrates als den der Moral. Die moderne Metaphysik wie die Popularphilosophie sowohl in der alten als in der neuen Zeit haben den Wert und die Bedeutung der Dialektik nicht zu erkennen vermocht und darum verkannt und abschätzig beurteilt.[1]

Der Inhalt der absoluten Idee ist das System der Logik, ihre Form ist die dialektische Methode, von der wir zu wiederholten Malen ganz im Sinne Hegels schon erklärt haben, daß sie mit dem Inhalt identisch sei. Was daher Hegel unter dem Begriff und Namen der absoluten Idee versteht und behandelt, ist nichts anderes als das Wesen der dialektischen Methode, die in der Darlegung und Auflösung der den Begriffen inwohnenden Widersprüche besteht. „Und was die Beispiele von Beweisen hierzu betrifft, so besteht die ganze Logik darin."[2]

Der Begriff wird bestimmt, der in ihm enthaltene Widerspruch wird dargetan und aufgelöst: dies sind die drei Momente, welche den Gang der dialektischen Methode bezeichnen. Das erste ist die Setzung des Begriffs, das zweite der Widerspruch (Entgegensetzung), das dritte die Auflösung; das erste Moment ist die Position, das zweite die erste Negation, das dritte die zweite Negation, wodurch die Position auf einer höheren Stufe wiederhergestellt wird. Der Fortschritt geschieht durch diese drei Momente, durch diese zwei Negationen, durch die Negation der Negation, weshalb Hegel die Methode der Dialektik auch die der absoluten Negativität genannt hat. Er hat die Dreiheit der Momente oder deren Dreifaltigkeit (da sie in der Einheit zusammengefaßt sind) als die „Triplizität" der Methode bezeichnet, welche, da das zweite Moment in der Entgegensetzung, also in einer Zweiheit von Momenten besteht, auch Vierfaltigkeit oder „Quadruplizität" heißen könne. Nur möge man diese Triplizität usf. begrifflich, nicht schematisch behandeln und statt der Dialektik nicht bloß Konstruktionen geben, was Hegel mit Bitterkeit tadelt, wohl im Hinblick auf das Treiben der damaligen naturphilosophischen Schule. „Der Formalismus hat sich zwar der Triplizität gleichfalls bemächtigt und sich an das leere Schema der-

[1] Ebendas. S. 326. — [2] Ebendas. S. 330.

selben gehalten; der seichte Unfug und das Kahle des modernen philosophischen, sogenannten Konstruierens, das in nichts besteht, als jenes formelle Schema ohne Begriff und immanente Bestimmung überall anzuhängen und zu einem äußerlichen Ordnen zu gebrauchen, hat jene Form langweilig und übel berüchtigt gemacht. Durch die Schalheit dieses Gebrauchs aber kann sie an ihrem inneren Werte nicht verlieren, und es ist immer hoch zu schätzen, daß zunächst auch nur die unbegriffene Gestalt des Vernünftigen aufgefunden worden."[1]

Um aber das Vernünftige in seiner begriffenen, deutlichen Gestalt mit deutschem Namen zu bezeichnen, so ist die Dialektik im Geiste Hegels nichts anderes als die Methode der Entwicklung, rein begrifflich oder logisch gefaßt. In jedem Stufengange ist die höhere Stufe die Widerlegung und Verneinung der niederen, welche selbst die Widerlegung und Verneinung einer noch niedrigeren war. Man kann nicht Kind, Knabe, Jüngling, Mann usf. werden, ohne sich entwickelt, d. h. die Methode der absoluten Negativität ausgeübt zu haben. Der Inhalt der absoluten Idee ist das System der Logik, d. i. der Begriff der Entwicklung; die Form dieses Systems ist die Methode der Entwicklung. Was entwickelt wird, ist der Begriff der vernunftgemäßen Entwicklung selbst: die Vollendung dieses Begriffs ist die absolute Idee. Wir haben in dem Verlauf der früheren Darstellung überall, wo sich der Anlaß bot, schon darauf hingewiesen.[2]

Die absolute Idee ist zu betrachten nicht etwa nur als das Ziel und die letzte Station, welche man endlich gewonnen hat, und wo man von der Reise ausruht, sondern dieses Ziel ist der ganze Prozeß der Entwicklung in allen ihren Momenten, die Reise nicht um der Endstation, sondern um ihrer selbst willen, wie jede wahrhaft belehrende und befruchtende Reise eine solche Geltung in Anspruch nimmt und hat. Darüber hat sich Hegel mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen. Wäre es ihm nur vergönnt gewesen, die zweite Ausgabe der beiden letzten Hauptteile seiner Logik, nämlich der Lehre vom Wesen und vom Begriff, auszuführen und mit gleicher Deutlichkeit zu behandeln wie den ersten. „Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird", sagt Hegel, „so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich alles ergeben. Gehaltlos deklamieren kann man allerdings über die absolute Idee, in das Weite und Breite;

[1] Ebendas. S. 333 u. 334. — [2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. I. S. 221—232. Kap. V. S. 294 flgd. S. 302—306. Kap. VI. S. 312 u. 313. Kap. XIII. S. 440—443. Kap. XVI. S. 486—488.

der wahre Inhalt ist indes kein anderer als das ganze System, dessen Entwicklung wir bisher betrachtet haben." „Ebenso verhält es sich dann auch mit dem menschlichen Leben überhaupt und den Begebenheiten, die den Inhalt desselben ausmachen. Alle Arbeit ist nur auf das Ziel gerichtet, und wenn dies erreicht ist, so ist man verwundert, nichts anderes zu finden als eben das, was man wollte. Das Interesse liegt in der ganzen Bewegung. Wenn der Mensch sein Leben verfolgt, dann kann ihm das Ende als sehr beschränkt erscheinen, aber der ganze decursus vitae ist es, welcher darin zusammengenommen ist. — So ist denn auch der Inhalt der absoluten Idee die ganze Ausbreitung, die wir bisher vor uns hatten. Das Letzte ist die Einsicht, daß die ganze Entfaltung den Inhalt und das Interesse ausmacht. Weiter ist dies die philosophische Ansicht, daß alles, was, für sich genommen, als ein Beschränktes erscheint, dadurch seinen Wert erhält, daß es dem Ganzen angehört und Moment der Idee ist. So ist es, daß wir den Inhalt gehabt haben, und was wir noch haben, das ist das Wissen, daß der Inhalt die lebendige Entwicklung der Idee ist, und dieser einfache Rückblick ist in der Form enthalten. Eine jede der bisher betrachteten Stufen ist ein Bild des Absoluten, aber zunächst in beschränkter Weise, und so treibt sie sich fort zum Ganzen, dessen Entfaltung dasjenige ist, was wir als Methode bezeichneten."[1]

Das Erkennen und das Wollen, die Idee des Wahren wie die des Guten, die theoretische wie die praktische Idee sind Weltkategorien, die zum Wesen und Begriffe der Wirklichkeit gehören, was, wie ich meine, die heutige Welt nicht mehr bewundern sollte, nachdem sie in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts ein System in sich aufgenommen hat, welches aus diesen beiden Hälften besteht: „die Welt als Vorstellung" und „die Welt als Wille" oder, um beides in einem zu sagen: „die Welt als Idee", was nichts anderes bedeutet, als daß die Welt einen ihr inwohnenden Endzweck hat, den sie ausführt, nicht erst jetzt oder künftig, sondern von Ewigkeit her. „Der Begriff ist nicht nur Seele, sondern freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat, — der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist, — der aber ebensosehr nicht ausschließende Einzelnheit, sondern für sich Allgemeinheit und Er-

[1] Bd. VI. § 237. Zus. S. 409 u. 410. Vgl. Meine Logik und Metaphysik. (3. Aufl.) Buch II. System der Kategorien. § 184. Der Selbstzweck als Entwicklung. S. 470—473.

kennen ist und in seinem Andern seine eigene Objektivität zum Gegenstande hat. Alles übrige ist Irrtum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit: die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit."[1] „Diese Einheit ist hiermit die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee." „Bisher haben wir die Idee in der Entwicklung durch ihre verschiedenen Stufen hindurch zu unserem Gegenstande gehabt; nunmehr aber ist die Idee sich selbst gegenständlich. Dies ist die νόησις νοήσεως, welche schon Aristoteles als die höchste Form der Idee bezeichnet hat."[2]

Im zwölften Buch der Metaphysik hat Aristoteles gesagt, daß Gott als das vollkommenste und beste aller Wesen auch in der vollkommensten aller Tätigkeiten von Ewigkeit her begriffen sei und ein seliges Leben führe; die vollkommenste aller Tätigkeiten sei aber nicht die praktische, auch nicht die poietische, sondern die theoretische, d. i. das Denken, und zwar dasjenige Denken, welches keinen anderen Gegenstand habe als nur sich selbst (αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις). Die Übereinstimmung zwischen dem aristotelischen Begriffe Gottes im Unterschiede von der Welt, wie derselbe am Schlusse der Metaphysik erscheint, und dem hegelschen Begriffe der absoluten Idee am Schlusse der Logik hat dem Philosophen vorgeschwebt, als er schon in der Einleitung seiner Logik auf diesen göttlichen Charakter des reinen, nur auf sich selbst gerichteten Denkens hinwies: „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."[3] Es ist also in der hegelschen Philosophie wohl zu unterscheiden zwischen dem Begriffe des Absoluten, dem der absoluten Idee und dem des absoluten Geistes. Der erste begründet die Lehre von der Wirklichkeit, der zweite steht am Schlusse der Logik, der dritte bildet den letzten Teil des ganzen Systems.

Das Werden der absoluten Idee zum absoluten Geist ist nun das

---

[1] Hegel. Werke. Bd. V. S. 317 u. 318. — [2] Bd. VI. § 236 Zus. S. 408.

[3] Logik. (Nürnberg. 1812): Einleitung. S. XIII. (Berlin 1831.) Einl. S. 33. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XIII. S. 445.

Thema der gesamten folgenden, auf dem System der Logik ruhenden Philosophie. Die beständigen Mittelglieder, durch welche dieser Prozeß sich vollzieht, sind die Natur und der endliche Geist, welcher letztere als der subjektive oder individuelle, als der objektive, das ist der die Gemeinsamkeiten des menschlichen Lebens gestaltende, und als der weltgeschichtliche in den Völkern und Reichen der Welt offenbare Geist (Weltgeist) sich darstellt und entwickelt. Der Inbegriff der Natur und des Geistes, des endlichen wie des absoluten, ist der Weltprozeß oder die Welt.

Wir stehen auf dem Übergange von der Idee zur Welt, und zwar zunächst zur Natur, denn der Geist muß sich aus der Natur emporkämpfen und emporringen, um zu sein, was er ist; er muß zu sich selbst kommen und darum nicht bei sich, sondern außer sich sein im realen Sinne des Worts. Die logische Idee trägt ihre ganze Fülle in sich, ihre Entwickelung ist zeitlos, nicht für uns, die wir von Stufe zu Stufe allmählich, also zeitlich fortgeschritten sind, wohl aber an sich; es ist in der Logik, das ist in unserer Entwicklung der absoluten Idee zwar auch von Raum und Zeit, von der Wirklichkeit und Realität, von der Objektivität und Welt die Rede gewesen, aber nur rein begrifflich, nur im Elemente des reinen Denkens, wobei alles reale Außereinander, alle äußeren Einflüsse, Notwendigkeiten äußerer Art und Zufälligkeiten, die nur aus diesem realen Außereinander hervorgehen, völlig ausgeschlossen sind und bleiben. Es ist ein großer Unterschied, ob ich den Raum denke, oder ob ich mich in ihm befinde und die Schranken des Raumes und der Zeit zu tragen, zu leiden und zu überwinden habe.

Wer diesen Unterschied zwischen der Idee in der Gestalt des reinen Denkens und der Idee in der Gestalt der Welt, diesen Unterschied zwischen dem logischen Prozeß und dem Weltprozeß, zwischen Gedanken und Sachen, nicht zu verstehen vermag, der lasse sich durch Schillers Wallenstein belehren:

> Eng ist die Welt, und das Gehirn ist weit,
> Leicht beieinander wohnen die Gedanken,
> Doch hart im Raume stoßen sich die Sachen,
> Wo Eines Platz nimmt, muß das Andre rücken,
> Wer nicht vertrieben sein will, muß vertreiben,
> Da herrscht der Streit, und nur die Stärke siegt.[1]

---

[1] Wallensteins Tod. II. 2. V. 787—792. Schillers S. W. Hist.-kritische Ausgabe. XII. S. 243.

Man hat den Übergang von der logischen Idee zur Natur und von der Logik zur Naturphilosophie von jeher als eine der schwierigsten Stellen in dem hegelschen System angesehen, wie sie denn eine der mißverstandensten ist. Wenn hier von einem „Übergange" die Rede sein soll, so lasse man die logische Idee, nicht die Logik, zur Natur „übergehen", die Logik aber zur Naturphilosophie. Es handelt sich um den vermeintlichen „Übergang" der logischen Idee zur Natur, man sage nicht: „von der logischen Idee", da es dann nicht die Idee selbst, sondern vielmehr die Wissenschaft derselben, d. h. die Logik ist, die nicht zur Natur, sondern zur Naturphilosophie fortgeht. Die Natur ist die materielle, körperliche, in Raum und Zeit erscheinende Welt. Der Unterschied zwischen der logischen Idee und der Natur, wie aus meiner obigen Darlegung einleuchtet, liegt nicht im Inhalt, sondern in der Form des Daseins, in der äußeren Form, in der Raum- und Zeiterfüllung, in dem Außereinander, welches sowohl ein Nebeneinander (Raum) als ein Nacheinander (Zeit) ist, also in Raum und Zeit, nicht sofern sie Begriffe oder Gedanken, sondern sofern sie die realen Mächte der Welt sind.

Die logische Idee ist vollständig entwickelt. Alle Entwicklung ist fortschreitende Vermittlung; vollendete Entwicklung ist vollendete, darum aufgehobene Vermittlung oder unmittelbares Dasein, denn nach einer der gepflogensten Lehren Hegels, welcher wir so oft schon begegnet sind, ist alle Unmittelbarkeit nichts anderes als aufgehobene Vermittlung. „Indem die Idee sich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, so ist sie als die Totalität in dieser Form — Natur." Und unmittelbar vorher wird der Charakter der logischen Idee genau so bestimmt, wie wir denselben gefaßt und erklärt haben: „Diese Idee ist noch logisch, sie ist in den reinen Gedanken eingeschlossen, die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs".

Die logische Idee trägt ihre ganze Fülle in sich, denn sie entfaltet dieselbe im Elemente des reinen Denkens. Als Natur ist sie außer sich, in dem Außereinander des Raumes und der Zeit, welche etwas ganz anderes sind als das reine Denken. Darum sagt Hegel: „Die Natur ist die Idee in ihrem Anderssein". „Die Form ihrer Bestimmtheit ist die Äußerlichkeit des Raumes und der Zeit."

Was die Idee unmittelbar ist oder was aus ihrer inneren

zeitlosen Entwicklung hervorgeht, muß als eine ewige Folge ihres Wesens angesehen werden: das wird die Idee nicht erst und braucht es nicht erst zu werden, sondern das ist sie von Ewigkeit her. Daher müssen wir mit Hegel sagen, nicht daß die Idee Natur wird, sondern sie ist Natur; daher kann auch von einem Übergange der logischen Idee zur Natur, bei Licht betrachtet, nicht einmal begrifflich, geschweige zeitlich geredet werden, weshalb Hegel selbst das Wort vom „Übergange", nachdem er es kaum gebraucht hat, sogleich berichtigt. Er sagt am Schlusse seiner Logik: „Dieser Übergang bedarf hier nur noch angedeutet zu werden". Und nachdem er angedeutet hat, daß aus der vollendeten Entwicklung der Idee die Unmittelbarkeit ihres Seins oder die Natur hervorgeht, fährt er so fort: „Diese Bestimmung ist aber nicht ein Gewordensein und Übergang, wie der subjektive Begriff in seiner Totalität zur Objektivität, auch der subjektive Zweck zum Leben wird". Dies waren Übergänge rein begrifflicher Art; also auch von solchen ist hier nicht die Rede.

Nun hat sich die logische Idee in der absoluten Idee vollendet, d. h. in der Idee des Wahren und Guten, die sich von Ewigkeit her in der Welt realisiert hat und unablässig realisiert. Die Idee des Guten war das Wollen und Vollbringen, d. i. der Wille zur Welt, welche Natur ist, also der Wille zur Natur. Der sogenannte oder vermeintliche Übergang der Idee zur Natur ist also gleichbedeutend mit dem Übergange, der von dem Willen zur Welt oder dem Willen zur Natur hinüberleitet zur wirklichen Welt oder zur wirklichen Natur, zur Körperwelt in Raum und Zeit. Darum hat Hegel diesen sogenannten Übergang der Idee zur Natur in seiner Wurzel ergriffen und treffend bezeichnet, wenn er ihn als Willen und Willensakt auffaßt. Er sagt von der logischen, in den reinen Gedanken eingeschlossenen und darin gleichsam verschlossenen Idee: daß sie sich aufschließt und entschließt, daß sie sich selbst frei entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. „In dieser Freiheit findet daher kein Übergang statt, das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff. Das Übergehen ist also vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst frei entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei, — die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende Äußerlichkeit

des Raumes und der Zeit."[1] Und am Schluß der enzyklopädischen Logik: „Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen."[2] Dieses „Sichentschließen und Sichentlassen" hat man unverstandener- und darum unverständigerweise als besondere Handlungen und zeitliche Vorgänge aufgefaßt und sich von gegnerischer Seite in Späßen darüber ergangen. Auch Schelling in seiner erbitterten und bösen Laune wider Hegel hat sich einer solchen Polemik befleißigt.[3]

Nichts anderes aber ist die logische Idee in ihrer Vollendung als der Wille zur Welt, der Wille zur Natur. Zwischen dem Willen zum Dasein, zum Leben, zu dieser bestimmten Art des Lebens auf der einen und dem Dasein, dem Leben, dieser bestimmten Art des Lebens selbst auf der anderen Seite besteht nach Schopenhauers tiefsinniger und richtiger Lehre keinerlei Übergang, keinerlei wechselseitige Kausalität, sondern beide sind völlig eins und identisch.[4] Ganz ebenso verhält sich nach Hegels wohlverstandener Lehre die absolute Idee zu ihrer Verkörperung, der Wille zur Welt, zur Natur, zur Materie auf der einen zur Welt, zur Natur, zur Materie selbst auf der andern Seite: beide sind völlig eins und identisch, diese Identität im Geiste Hegels so verstanden, daß sie den Unterschied und das Anderssein nicht ausschließt, sondern in sich begreift.

Jetzt läßt sich in aller Kürze sagen, wie die Sache steht: der Übergang, um welchen an der gegenwärtigen Stelle es sich allein handelt, ist der Übergang nicht der Idee oder des Logos zur Natur, sondern der Logik zur Naturphilosophie.

---

[1] Bd. V. S. 342 u. 343. — [2] Bd. VI. § 244. S. 413 u. 414.

[3] Vgl. Meine Gesch. der neuern Philosophie. Bd. VII. (3. Aufl. 1899.) Buch I. Kap. XV. S. 209 u. 210. Buch II. Abschn. IV. Kap. XLVIII. S. 830 u. 831.

[4] Vgl. dasselbe Werk. Bd. IX. (3. Aufl.) Buch II. Kap. VII. Die Welt als Wille, der Wille als Leib. S. 269 u. 270.



